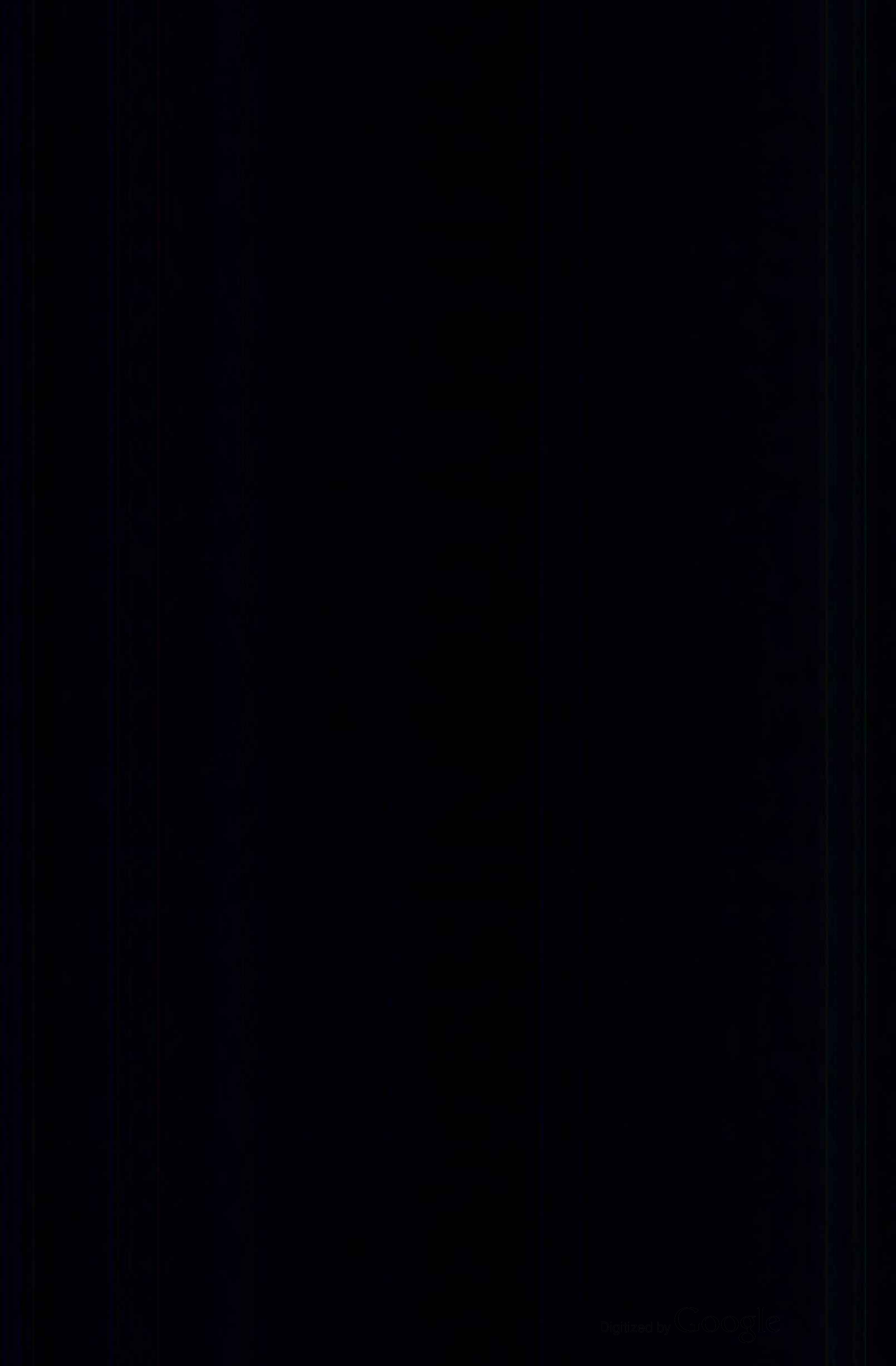




M. Wundt

Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung



OLMS PAPERBACKS BAND 4

Max Wundt

Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung

1992
Georg Olms Verlag
Hildesheim · Zürich · New York





Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte 32

2. unveränderter Nachdruck der Ausgabe Tübingen 1945
Mit Genehmigung des Verlages J.C.B. Mohr, Tübingen
Printed in Germany
Herstellung: Druck Partner Rübelmann GmbH, 6944 Hemsbach
Auf säurefreiem Papier gedruckt
ISBN 3-487-00765-7

HEIDELBERGER ABHANDLUNGEN
ZUR PHILOSOPHIE UND IHRER GESCHICHTE
HERAUSGEGEBEN VON AUGUST FAUST UND HERMANN GLOCKNER

32

Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung

dargestellt von

Max Wundt



Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) · Tübingen
1945

VORWORT.

Jede Betrachtung der Blüte des deutschen Geistes um 1800 führt fast zwangsläufig zu der ihr vorausgehenden Zeit der sog. Aufklärung zurück, mit der sie in Zustimmung und Widerspruch so vielfältig verbunden war. Auch der Verfasser dieses Buches hat sich deshalb schon häufig mit ihr beschäftigt. Bereits sein erster Vorstoß in das Gebiet des neueren Geistes in dem Werk über „Goethes Wilhelm Meister“ (1913) gab Veranlassung, um die Dichtung aus ihren geschichtlichen Voraussetzungen zu verstehen, das ganze 18. Jahrhundert mit heranzuziehen. Ebenso konnte „Kant als Metaphysiker“ (1924) nur dargestellt werden, indem zugleich auf die Entwicklung der Philosophie seit Leibniz zurückgeblickt wurde. In den „Fichte-Forschungen“ (1929) lenkte die Untersuchung des Verfahrens der Wissenschaftslehre die Aufmerksamkeit auch auf die Überlieferung der deutschen Schulphilosophie, die ihre maßgebende Gestalt durch Christian Wolff erhalten hatte. „Die Philosophie an der Universität Jena“ (1932) nahm während der Aufklärung eine eigentümliche und beachtenswerte Wendung. Endlich versuchte ein Aufsatz im zweiten Bande der „Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie“ eine kurze Zusammenfassung über „Die deutsche Philosophie im Zeitalter der Aufklärung“ (1936) zu geben. Das folgende Werk kann als eine erweiterte und hoffentlich verbesserte Auflage dieses Aufsatzes gelten. Sie schien vor allem deshalb nötig, weil mir die Grundlagen, auf denen diese Philosophie selber ruht, inzwischen durch „Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts“ (1939) viel klarer geworden sind.

Die Zeit der sog. Aufklärung ist neuerdings mehrfach zum Gegenstande eigener Untersuchungen gemacht worden, doch hatten diese meistens die Dichtung oder die Glaubenslehre oder die Rechtslehre im Auge. Obwohl jedesmal deutlich wurde, wie tief die damaligen Anschauungen in dem Boden der Philosophie wurzelten, so tritt die Behandlung dieser selbst neben der jener besonderen Gebiete auffal-

lend zurück. Zumal die Entwicklung auf deutschem Boden ist in ihrem geschlossenen Verlauf und inneren Zusammenhang noch längst nicht genügend aufgehellt.

Diese Lücke möchte das folgende Buch schließen. Es beschränkt sich deshalb auf die eigentliche Schulphilosophie, weil sie vor allem unbekannt ist. Das Wort „Aufklärung" soll dabei nur als ein handlicher, nun einmal eingebürgerter Ausdruck zur äußeren Bezeichnung dieses Zeitabschnitts dienen, und über seinen geistigen Gehalt soll damit möglichst wenig ausgesagt sein, denn er ist zweifellos weit reicher, als jener Name verrät, ja man kann füglich bezweifeln, ob er auch nur die vorherrschende Richtung heraushebt. Darüber ist in der Einleitung mehr gesagt.

Das Buch schließt sich unmittelbar an das über die Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts an und kann geradezu als dessen Fortsetzung gelten. Deshalb sind meistens nur kurze Hinweise auf die ältere Lehre gegeben, für deren genaueres Verständnis ein für allemal auf jenes Werk verwiesen sei. Wo einfach von Scholastik die Rede ist, ist immer die Schulphilosophie des 17. Jahrhunderts und niemals, woran wir zuerst zu denken pflegen, die des hohen Mittelalters gemeint. „Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts" wird einfach als „Schulmetaphysik", „Die Philosophie an der Universität Jena" als „Jenaer Philosophie" angeführt.

Die Angaben über Leben und Schriften der behandelten Philosophen stammen zumeist aus den Universitäts-Geschichten, aus der Allgemeinen Deutschen Biographie und aus den beiden Werken von Joh. Georg Meusel, Das gelehrte Teutschland, Lexikon der jetzt lebenden teutschen Schriftsteller, 1796 ff., und Lexikon der von 1750 bis 1800 verstorbenen teutschen Schriftsteller, 1802 ff. Einen Büchernachweis habe ich diesmal nicht beigegeben, wie bei der Schulmetaphysik. Die Bücher des 18. Jahrhunderts sind ja viel häufiger auf den Bibliotheken vorhanden, als die des 17., und leichter durch bibliographische Nachschlagewerke (besonders Meusel) festzustellen. Seltenere Werke werden meistens von der Bibliothek der betreffenden Hochschule zu beziehen sein, soweit sie nicht inzwischen zerstört sind.

Vollendet war dies Buch schon vor etwa vier Jahren, und ich möchte der Verlagsbuchhandlung Siebeck und der Druckerei Laupp in Tübingen danken, daß sie das Erscheinen jetzt trotz aller Schwierigkeiten ermöglicht haben.

Tübingen, im Frühjahr 1945. M. Wundt.

INHALT.

Einleitung.

DAS WESEN DER AUFKLÄRUNG.

Am Ende des 17. Jahrhunderts setzte in der deutschen Philosophie eine neue Zeit ein; die bis dahin herrschende Scholastik verfiel und anders gerichtete Bewegungen kamen empor. Um ungefähre Zahlen anzugeben, wird man sie etwa mit der Halleschen Lehrtätigkeit des Christian Thomas (1690) beginnen und trotz breiter Nachwirkung mit dem Erscheinen von Kants Kritik der reinen Vernunft (1781) enden lassen. Sie umfaßt also ungefähr die drei Menschenalter von 1690 bis 1780, die trotz großer Gegensätze im ganzen als einheitlich gelten können.

Wir haben uns gewöhnt, dieses Zeitalter „Aufklärung" zu nennen, aber man wird kaum behaupten dürfen, daß der Name viel Aufklärung über sein Wesen gäbe. Er hebt nur einen einzigen Zug heraus, der allein die theologische Auseinandersetzung betrifft und dabei wesentlich verneinend ist, indem er auf die Abstriche hinweist, die damals allmählich an den überkommenen Glaubenslehren gemacht wurden. Das 18. Jahrhundert ist hier gesehen aus dem Gesichtswinkel des selber aufklärerischen 19., dem der Kampf gegen den Glauben der Väter als das wichtigste Anliegen des Geistes erschien. Man hat daher die einseitig und ungebührlich in den Vordergrund gerückte Seite auch noch stark übertrieben. Denn mag es — mit dem Vordringen des Deismus — manchen Richtungen der späteren „Aufklärung" um solche Abstriche zu tun gewesen sein, so haben ihre Führer, ein Christian Thomas und ein Christian Wolff, das christliche Glaubensgut ohne jede Minderung bewahrt, und ihre Haltung hat weit in die folgenden Jahrzehnte hinein gewirkt. Als Wolff von pietistischer Seite vorgeworfen wurde, daß seine Lehre nicht mit dem Christentum übereinstimme, dachte er nicht daran, zu sagen, daß ihm das einerlei sei und er etwa nur der Wissenschaft diene, sondern war eifrig bemüht, den Vor-

wurf zu widerlegen. Männer wie Franz Budde oder Christian August Crusius, die die Entwicklung der Philosophie entscheidend beeinflußten, waren sogar führende Theologen strenger Rechtgläubigkeit. Jene einseitige Kennzeichnung entstammt dem Kampfe der Romantik gegen gewisse End- und Verfallserscheinungen und mochte für diese zutreffen. Niemals aber wird damit der Gehalt dieses reichen und fruchtbaren Zeitabschnitts ausgeschöpft. Wie hätte aus einer wesentlich verneinenden Bewegung eine so schöpferiche Macht wie die hohe Blüte des deutschen Geistes hervorwachsen können? Auch als bloßen Rationalismus darf man die Zeit nicht kennzeichnen, gehört doch vielmehr der Kampf gegen die Übersteigerung der Verstandesansprüche von Anfang an mit zu ihren wesentlichen Anliegen.

Um in die Bewegung jener drei Menschenalter einzudringen, tut man daher gut, aus jenem Namen zunächst gar nichts über den Gehalt zu folgern. Man kann ihn vielleicht schwer entbehren, da ein anderer nicht zur Verfügung steht, und er ist auch unschädlich, wenn man sich nur der Grenzen seiner Geltung bewußt bleibt. Rechnen wir doch auch der Renaissance manche Erscheinungen zu, die mit der Wiedererweckung des Altertums in keinem oder nur sehr losem Zusammenhang stehen. Jedenfalls handelt es sich um eine von mannigfaltigen und zum Teil scharf entgegengesetzten Bewegungen durchzogene Zeit, deren Bedingungen ziemlich verwickelt sind. Man wird sie nur aufhellen können, wenn man sich sein Urteil durch unbefangene Prüfung ihrer Erscheinungen selber bildet und es sich nicht durch den Namen von vornherein einseitig festlegen läßt.

Eine solche Prüfung soll hier für das Gebiet der Philosophie vorgenommen werden. Wir werden uns dabei, wie für das 17. Jahrhundert, an die Schulphilosophie zu halten haben, weil nur diese durch den Unterricht auf Schulen und Hochschulen eine breite und nachhaltige Wirkung auszuüben vermochte. Deutlich hebt sich die neue Zeit von ihrer Vergangenheit ab, wenn sie in dieser auch durch einzelne, aber immer beschränkte Richtungen vorbereitet ist. An allen Bedingungen, die das Leben des Geistes bestimmen, können wir den Wandel beobachten. Er betrifft ebenso Landschaft und Hochschule, wie Glaubensbekenntnis und Wissenschaft, ja es ist ein anderer Menschenschlag, der jetzt zu Worte kommt.

1. Die Blüte der Schulphilosophie im 17. Jahrhundert entfaltete sich auf einem verhältnismäßig eng begrenzten Raum. Sehen wir

von der reformierten Philosophie ab, die bald nach den Niederlanden abgedrängt wurde und dort dem Cartesianismus verfiel, so sind es hauptsächlich die Länder Mitteldeutschlands, Thüringen, Hessen und Braunschweig, in deren Raume sich die Bewegung vollzog, also im alten deutschen Stammlande, aber nicht allzu weit von seiner durch den Lauf der Elbe und Saale bestimmten Grenze. Helmstedt, Jena und Gießen waren die führenden Hochschulen; Wittenberg, das als einzige etwas östlich jener Grenze liegt, konnte kaum mit ihnen Schritt halten. Daneben trat, was andere Länder und ihre Hochschulen beigetragen haben, zurück. Von Ostpreußen, Sachsen und Württemberg gingen wohl auch einzelne Leistungen aus, aber sie waren vereinzelt und können weder mit dem geschlossenen und andauernden Wirken der zuvor genannten Hochschulen verglichen werden, noch mit den philosophischen Taten, die diese Länder selbst zu anderen Zeiten vollbracht haben.

Jetzt verlagert sich das Schwergewicht deutlich nach dem Osten[1]). Von Leipzig, dessen Hochschule erst ganz am Ende des 17. Jahrhunderts etwas hervortrat, gehen entscheidende Anregungen aus: Leibniz und Thomas, die die wichtigsten neuen Antriebe geben, sind Leipziger Professorensöhne. Christian Wolff, der die Schulphilosophie der Zeit zu ihrer Höhe emporführt, stammt aus Breslau; und welche Bedeutung gerade Schlesien für die Herausbildung des neuen Geistes hatte, hat Schöffler einleuchtend gezeigt[2]). Schließlich läuft die Bewegung zu Kant und damit nach Ostpreußen hinüber.

Besonders bedeutsam ist die Stellung, die Leipzig zuerst freilich nur noch als Geburts-, nicht als Pflegestätte des neuen Zeitgeistes gewinnt. Seine Hochschule hatte nur zuletzt in Scherzer und dem älteren Thomas einflußreichere Lehrer besessen; jetzt gehen plötzlich die Führer der neuen Zeit von ihm aus. Neben den berühmtesten, Leibniz und Thomas, kann noch Andreas Rüdiger genannt werden, der gleichfalls Sachse war (geb. in Rochlitz) und in Leipzig lernte und lehrte. Da der Pietismus damals einen ziemlichen Einfluß auf die Philosophie ausübte, sei auch an Franckes Leipziger Jahre erinnert. Die letzten Gründe für die damals einsetzende stärkere geistige Bewegung dieser Landschaft sind schwer aufzu-

1) Auf den Zusammenhang von Aufklärung und östlichem Siedelland hat schon Nadler, Literaturgeschichte der deutschen Stämme und Landschaften, II. Band, 2. Aufl., S. 387 ff. hingewiesen.

2) Deutscher Osten im deutschen Geist, 1940.

hellen, sie reichen ins Biologische hinab. Aber über die mitwirkenden Bedingungen der Umwelt läßt sich doch vielleicht etwas sagen. Die führenden Hochschulen der alten Zeit lagen in kleinen, abgeschiedenen Landstädten, die überhaupt nur durch sie zu Bedeutung kamen. Ihre Stille war sicher eine notwendige Voraussetzung, um den ungeheuren Ansprüchen an Gedächtnis und Lernfähigkeit zu genügen, die die Scholastik an ihre Jünger stellte. Leipzig dagegen, die Stadt des Handels und der Messen, das sich gerade damals zu seinem großen Aufschwung im 18. Jahrhundert anschickte, bot ganz andere Eindrücke, die von der alten Schule vielleicht nur als Störung empfunden wurden, einem jungen, mehr dem Leben aufgeschlossenen Geschlecht dagegen die bisherige Schulweisheit als veraltet und lebensfremd erscheinen lassen konnten. In so verschiedener Richtung die damals von Leipzig ausgehenden Männer den Forderungen der Zeit zu genügen suchten, in einem waren sie sich einig: in der Ablehnung eines bloßen Schulwissens und in dem Streben nach einer aus dem Leben entspringenden und im Leben sich bewährenden Bildung. Sie fühlten sich sämtlich nicht nur der Schule, sondern mehr noch der Welt verpflichtet. Darin kann man etwas die Wirkung der Leipziger Luft spüren.

Die dortige Hochschule selber freilich hatte für solche Bestrebungen zunächst keinen Raum. So zweifelnd schon der ältere Thomas über die hergebrachte Wissenschaft geurteilt hatte, für die stürmischen Neuerungen, die seine genialen Schüler, Leibniz und sein Sohn Christian, aufbrachten, hatte man hier noch keinen Sinn. Und so sind alle diese jungen Männer, denen die Zukunft gehören sollte, von Leipzig fortgedrängt, und erst in einer späteren Zeit wurde der neue Geist auch hier durch einflußreiche Lehrer vertreten, von denen Gottsched, Gellert, Crusius und Platner genannt seien.

Den größten Gewinn daraus hatte zunächst das benachbarte Brandenburg, indem es die Geister, die anders wie Leibniz der akademischen Welt treu bleiben wollten, nach Halle zog. Halle wurde damit, was Leipzig hätte werden können, die führende Hochschule während der ersten Halbzeit der deutschen Aufklärung. Von 1690, da Thomas in Halle Zuflucht fand, bis 1723, da Wolff von dort vertrieben wurde, ist die Hallesche Philosophie fast die deutsche Schulphilosophie schlechthin. Aber auch weiterhin hat sie, besonders seit Wolff 1741 dorthin zurückkehrte, durch ihn und seine Schule eine beachtliche Stellung eingenommen. Daneben trat spä-

ter, besonders durch Baumgarten und Darjes, auch die andere preußische Hochschule Frankfurt an der Oder hervor. Als führende Hochschule der späteren Aufklärung muß dagegen besonders Göttingen gelten. Man weiß, daß Halle wie Göttingen als ausgesprochen „moderne" Hochschulen begründet wurden und von da her dauernd dem alten Schulbetrieb abgeneigt blieben. v. Münchhausen, der Gründer der Göttinger Universität, war ein Schüler von Gundling, dem Halleschen Rechtslehrer, der selber Lieblingsschüler von Christian Thomas war. So wirkte das frühe Halle in Göttingen fort.

2. Auch hinsichtlich des Bekenntnisses kommt es zu einer gewissen Verlagerung. Das lutherische und das reformierte hatten sich in der Philosophie des 17. Jahrhunderts allmählich auseinander entwickelt. Jenes war der Hauptsitz der aristotelischen Schulphilosophie geworden, dieses hatte mit sehr selbständigen philosophischen Leistungen eingesetzt, konnte diese aber, wohl auch zufolge seiner politischen Schwäche, nicht fortbilden, sondern schloß sich, besonders in seinem Übergang nach Holland, dem Cartesianismus an, oder hielt sich in Deutschland (etwa in Marburg) nur in einer der lutherischen Philosophie wesentlich angeglichenen Gestalt. An andern reformierten Hochschulen, wie in Heidelberg, verfiel die Philosophie überhaupt völlig. Der Grund, aus dem die aristotelische Schullehre sich auf reformiertem Boden nicht so reich entfaltete wie auf lutherischem und sich vorzeitig dem westeuropäischen Naturalismus ergab, muß aber auch in den inneren Bedingungen des Bekenntnisses gesucht werden. Und zwar ist es die Frage, ob das Endliche das Unendliche aufzunehmen vermag oder nicht, an dem sich die beiden Bekenntnisse scheiden. Wenn diese unmittelbar auch nur die Abendmahlslehre betrifft, so ist sie doch kennzeichnend für die Grundhaltung überhaupt. Während das Luthertum sich zu dem Satze finitum capax infiniti bekennt und so die Lehre vom Endlichen im Hinblick auf das Unendliche entwickelt, stellen die Reformierten dem den Satz entgegen: finitum non capax infiniti, der zweifellos eine stärkere Trennung von Wissenschaft und Glauben ermöglicht. Auf reformierter Seite konnte sich daher leichter eine reine, vom Glauben losgelöste Wissenschaft entwickeln, und der westeuropäische Naturalismus konnte hier leichter Fuß fassen. Auch an die verschiedene Tönung des sittlichen Geistes in beiden Bekenntnissen kann man erinnern. Auf der lutherischen Auffassung lastet immer das Bewußtsein der Sünde und läßt es

nicht so leicht zu einer freien Bejahung des menschlichen Geistes und seiner Betätigung kommen. Auf reformierter Seite ist das Gefühl für die erlösende Gnade stärker und gibt dem im Glauben stehenden Menschen ein größeres Zutrauen auch zu seinen eigenen Kräften, in deren freier Betätigung er einen Erweis der ihm gewordenen Gnade sieht. Der Lutherische fühlt sich daher der Welt gegenüber mehr gehemmt, der Reformierte dagegen zu Tat und Leistung aufgerufen.

Die reformierte Kirche war in Deutschland am Ende des 17. Jahrhunderts nicht mehr stark genug, um eine neue philosophische Bewegung heraufzuführen. Und so entstammen deren Führer, Leibniz, Thomas, Wolff, und auch die geringeren Geister derselben dem Luthertum. Aber — und das ist bezeichnend für ihre geistesgeschichtliche Stellung — sie bilden eine Haltung heraus, deren Verwandtschaft mit der reformierten deutlich ist. Während im 17. Jahrhundert die reformierte Philosophie sich im westlichsten Deutschland ausbildete, in Heidelberg, Herborn, Duisburg und Steinfurt, und die lutherische mehr die Mitte Deutschlands besetzt hielt, stammen jetzt die führenden Denker aus dem Osten, werden aber zugleich von dem reformierten Geiste des Westens berührt. Diese eigentümlich zwischen Ost und West gespannte Verbindung hat Schöffler in seinem aufschlußreichen Buche für Schlesien herausgearbeitet und dort auch den wirksamsten Schulphilosophen der neuen Zeit, den Schlesier Christian Wolff, unter diesem Gesichtspunkt behandelt. Weil dem lutherischen Schlesien von seiner katholischen Obrigkeit eine eigene Hochschule verweigert wurde, zogen viele der Gebildeten auf westliche Universitäten und besonders nach Leiden, und so konnte gerade in Schlesien sich das Luthertum mit reformierten Gedanken durchsetzen, die auch auf solche wirkten, die wie Wolff selber nicht nach Leiden kamen.

Der Übergang der geistigen Vormacht an andere Staaten ist dafür auch bezeichnend. Die urlutherischen Länder Sachsen, Thüringen und Hessen-Darmstadt treten zurück; dafür übernimmt Brandenburg die Führung, dessen reformiertes Herrscherhaus selbstverständlich sein Bekenntnis und dessen Geisteshaltung förderte. Schon der Große Kurfürst hatte einen Cartesianer (Bonte-

) zum Leibarzt. Als 1685 das Edikt von Nantes aufgehoben wurde, fanden viele Reformierte außer in der Rheinpfalz besonders in den Ländern der Hohenzollern Zuflucht. Durch sie, die

bald zu führenden Stellungen aufstiegen, ist sicher ein starker Einschlag reformierten Geistes nach Deutschland gekommen. Der erste Professor der Logik und Metaphysik in Halle (Sperlette) gehörte zu den in Berlin aufgenommenen Hugenotten und brachte seinen Cartesianismus aus Frankreich mit. Die einzige von den alten Hochschulen, die zeitweise durch die Anwesenheit Wolffs größere Bedeutung erhielt, war das reformierte Marburg.

Endlich kann man unter diesem Gesichtspunkt noch auf den Einfluß hinweisen, den anfangs der Pietismus auf die neue philosophische Bewegung ausübte, fand doch in ihm innerhalb des Luthertums eine Geisteshaltung Ausdruck, die in manchem der reformierten verwandt ist. Auf die Gründe dieser Verwandtschaft kann hier nicht eingegangen werden; letzthin müssen sie doch wohl darin liegen, daß hier ein irgendwie verwandter Menschenschlag zu Worte kam, der sich in der bisherigen lutherischen Geisteshaltung nicht befriedigt fühlte. Äußerlich ist der Zusammenhang am einfachsten hergestellt, wenn man mit Ritschl den Pietismus überhaupt aus Bewegungen in der reformierten Kirche der Niederlande ableitet; doch mag das zweifelhaft sein, und auch die Unterschiede dürfen nicht übersehen werden. Jedenfalls wird man in folgenden Zügen eine Verwandtschaft zugeben müssen.

Der Pietismus wendet sich gegen die Überbelastung der Religion mit theoretischen Voraussetzungen, und er legt dem Lehrhaft-Erkenntnismäßigen geringeres Gewicht bei. Der tätige Erweis des Christentums ist ihm die Hauptsache. Dadurch entsteht eine größere Trennung zwischen Glauben und Wissen; das Wissen wird mehr dem Endlichen vorbehalten und von seiner Beziehung auf das Ewige entlastet. Damit wird die der Welt zugewandte Wissenschaft freier gestellt, da der Glaube sich auf anderen Wegen befriedigt. Der Pietist fühlt sich in seinem Glauben weniger zum Erkennen als zum Handeln aufgefordert und sieht in ihm die Bewährung der göttlichen Gnade. Allerdings wirkt dabei das starke Sündenbewußtsein des rechtgläubigen Luthertums wenigstens im Halleschen Pietismus stärker nach, und die ausgeglichene Sicherheit, wie sie dem Reformierten eignet, wird höchstens von den Herrnhutern erreicht. Endlich kann man an die Einwirkung der sog. Föderaltheologie des niederländischen Theologen Johannes Koch (Coccejus) auf die Theologie des Pietismus erinnern. Indem hier das Verhältnis zwischen Gott und Mensch vom (alten und

neuen) Bunde her verstanden wird, gewinnt abermals das Praktische in der Auffassung der Religion die Vorhand.

3. Auch in dem Bereiche der Wissenschaft erfolgt eine deutliche Verlagerung. Die Schulphilosophie des 17. Jahrhunderts stand in engem Bunde mit der Theologie, und man konnte nur fragen, ob sie deren Dienerin oder Meisterin sei. Die meisten philosophischen Denker waren angehende Theologen, und auch wenn sie während ihres ganzen Lebens der Philosophie treu blieben, sahen sie ihre wesentliche Aufgabe doch in der Ausbildung künftiger Theologen und in der Bearbeitung der Begriffe, deren sich dann die Theologie zum Aufbau ihrer Lehre bediente. Wie sehr die theologischen Gesichtspunkte damals den gesamten Lehrbetrieb der Universitäten beherrschten, ist bekannt. Jetzt kommen andere Wissenschaften in der Philosophie zu Worte, Wissenschaften, die sich zufolge ihrer Einstellung auf das Dasein der endlichen Welt auch früher schon leichter von den theologischen Gesichtspunkten hatten frei halten können. Wenn man die Philosophie, wie es dem damaligen Aufbau der Hochschulen entspricht, als Vorbereitung für die oberen Fakultäten ansieht, ist sie jetzt nicht mehr auf die theologische, sondern eher auf die juristische oder medizinische Fakultät ausgerichtet, um so bemerkenswerter, als sie nachträglich ja doch einen großen Einfluß auf die Theologie ausüben sollte.

Christian Thomas war Jurist, und er philosophierte aus den Bedürfnissen seines Fachs. Abrisse seiner Lehre gab er in Anweisungen zum juristischen Studium. Er ging nicht von der Beziehung des Menschen auf Gott aus, wenn diese auch selbstverständlich nicht fehlt, sondern er betrachtete den Menschen vor allem als geselliges Wesen, wie er nach sittlichen und rechtlichen Regeln mit seinen Mitmenschen verbunden ist. Er knüpfte dabei an Bestrebungen an, die schon zuvor gerade die Rechtswissenschaft ziemlich unabhängig von der theologischen Überformung sich hatte entwickeln lassen. Es geht das letzthin schon auf das Mittelalter zurück, wo etwa bei Thomas von Aquino die auf Aristoteles' Ethik und Politik aufgebauten Gebiete ebenfalls von den theologisch-christlichen Gedanken verhältnismäßig wenig berührt sind. Für das 17. Jahrhundert sei nur an die Namen von Althaus, de Groot, Pufendorf und ihr Naturrecht erinnert. Mit dem Werke des de Groot faßte die „moderne“ Wissenschaft zuerst auf deutschen Hochschulen Fuß, längst ehe hier cartesianische Lehren

vorgetragen werden durften[1]). In diesem wissenschaftlichen Bereich herrschte eine rein laienmäßige, wesentlich der Welt zugewandte Auffassung und Beurteilung der Wirklichkeit. Daran knüpfte Christian Thomas an; von dem hier gewonnenen Weltverständnis her rollte er die Fragen der Philosophie überhaupt auf und suchte ihnen eine neue Antwort zu geben.

Ein anderer einflußreicher Denker dieser Zeit, Andreas Rüdiger, war Mediziner, und überhaupt wird auch die medizinische Auffassung des Menschen jetzt für die Weltdeutung wichtig. Sie hat ihre Ahnen mehr in einer halb mystischen Gedankenwelt, die zumeist wohl durch Paracelsus beeinflußt ist, und in der man um ein Verständnis des Menschen durch ahnungsvolle chemisch-biologische Spekulationen rang. Der Mensch als Naturwesen wird hier der eigentliche Gegenstand, von dem aus man die Welt zu verstehen sucht. Die physiologischen und psychologischen Bedingungen seines Daseins bilden die Grundlage der philosophischen Betrachtung. Den Menschen zu einer gesunden Haltung sich selbst und der Welt gegenüber zu bringen, ist das Ziel. Die Logik, die das richtige Denken lehrt, wird in diesem Sinne mit einem beliebten Titel als Medicina mentis bezeichnet und dargestellt (Tschirnhaus, Lange).

Die größte Bedeutung für den Aufbau der modernen Wissenschaft aber hatte die Mathematik; an ihr schulte sich das neue wissenschaftliche Denken. Ihr Verfahren in der Philosophie nachzuahmen, war die große Forderung, mit der Descartes dem bisherigen Schulbetrieb entgegengetreten war. Und so ist es kein Zufall, daß unter diesen um den Einfluß auf die Zukunft ringenden Lehrern dem Mathematiker Christian Wolff der Sieg zufiel. Recht verschiedene Vorgänger hatte er in Erhard Weigel und Tschirnhaus gehabt. Jener wußte noch nichts von der modernen Mathematik und blieb darum halb in der Scholastik hängen, dieser stand außerhalb des deutschen Schulbetriebs und sah daher keine Veranlassung, seine Gedanken zu lehrmäßiger Vollständigkeit auszubilden. Mit Wolff dagegen übernahm die Mathematik die Aufgaben der deutschen Schulphilosophie, und er hatte den größten Erfolg, weil er die damals modernste Wissenschaft dafür einsetzen konnte.

Leibniz, der große Anreger dieser Zeit, kam bekanntlich ebenfalls von der Rechtswissenschaft und von der Mathematik auf die

1) Vgl. meine Jenaer Philosophie, 1932, S. 42, 58 ff.

philosophischen Fragen, und er war daneben von der Biologie angeregt. Am fernsten stand er von Haus aus wohl der Theologie, so sehr er sie später beeinflußt hat. So sind auch seine Ansatzpunkte die für die Philosophie der Zeit überhaupt bezeichnenden, nur vereinigte er als einzelner in seinem Geiste den Inbegriff aller Wissenschaften.

4. Ferner kann man sich, wenn man die Lehrer der neuen Schulphilosophie mit denen der alten vergleicht, dem Eindruck nicht entziehen, daß jetzt ein anderer Menschenschlag als früher zu Worte kam. Die geistigen Wandlungen in der Geschichte haben ja ihren inneren Grund sicherlich überhaupt darin, daß Menschen verschiedenen Gepräges die Führung übernehmen und der Zeit ihre geistige Haltung mitteilen. Die Geistesgeschichte hat darum viel von der psychologischen Typenlehre zu lernen. Die Veränderungen in den äußeren Umständen, aus denen man früher häufig geistige Wandlungen ableitete, können diese nicht erklären, denn das Grundgefüge des Menschen, um das es sich hier handelt, wird durch Einflüsse der Umwelt nicht verändert. Trotzdem sind sie wichtig und wohl zu beachten, denn sie sind die Bedingungen, die diesen oder jenen Schlag in die Führung bringen und andere Schläge von ihr fern halten. Die Typenpsychologie selber hat bisher wenig auf solche geschichtlichen Wirklichkeiten Rücksicht genommen und ihre Gestalten in der Hauptsache unabhängig davon herausgearbeitet. Das ist nun insofern ganz wertvoll, als sich auf diese Weise beide Arbeitsgebiete selbständig gegenüber stehen und ihre Ergebnisse sich wechselseitig besser nachprüfen lassen. Anderseits klaffen dadurch aber auch noch viele Lücken, und ganz glatt lassen sich die Typen der Psychologie nur in glücklichen Fällen auf die geschichtlichen Erscheinungen anwenden. Das Verhältnis wird dadurch noch verwickelter, daß innerhalb einer bestimmten Menschenart zweifellos auch noch mancherlei Abwandlungen hervortreten, und anderseits geschichtliche Bewegungen trotz ihrer im ganzen einheitlichen Richtung doch auch von verschiedenartigen Menschen getragen werden, bei denen sie sich etwas verschieden ausprägen. Deshalb kann man bis jetzt nur tastend an solche Fragen herangehen und nicht alles bis zum letzten erklären. Daß aber an dieser Stelle ein solcher Wechsel im führenden Menschentum eintrat, ist trotzdem deutlich.

Blicken wir auf die Schulphilosophie des 17. Jahrhunderts und

die Haltung strenger Rechtgläubigkeit zurück, aus der sie erwuchs, so ist aufs ganze gesehen die unbedingte sachliche Bindung ihr am meisten hervorstechender Zug. Auf das Selbst und seine eigentümlichen Bedürfnisse wird keine Rücksicht genommen. Alles kommt auf den tatsächlichen Vollzug des großen göttlichen Erlösungswerkes an, dem der Einzelne sich völlig und ohne Rückhalt einzugliedern hat, und zu dessen Teilnahme er sich von seiten der Philosophie wesentlich durch sachliches Wissen erheben kann. Das Wissen um die gegenständliche Wirklichkeit steht im Vordergrunde, und auch das religiöse Verhalten ist in einer uns manchmal fast unverständlichen Weise auf das Gegenständliche ausgerichtet. Glaube ist wesentlich Wissen, und zwar ein Wissen um ein sachliches Sein. Daß das Wissen überhaupt so vorwaltet, hat seinen Grund in der Sachbezogenheit des ganzen Daseins, das sich der Mensch daher nur erkennend zu eigen machen kann. Die Grundfrage der Philosophie richtet sich auf das Seiende, und ihr Denken ist völlig an das Sein gebunden. Es ist deutlich, daß nur eine bestimmte Menschenart eine solche Haltung als ihr gemäß und sie befriedigend empfinden konnte, und diese hatte eben damals die Führung. Menschen von anderer Art fühlten sich dabei unglücklich, erhoben Einspruch, wenn sie von kräftigerem Geiste waren, und suchten nach andern, ihnen gemäßeren Lebens- und Denkhaltungen. Aber sie konnten sich gegenüber dem vorherrschenden Zeitgeiste nicht zur Geltung bringen und daher höchstens eine spätere Zeit und deren Geist vorbereiten.

Dieser sachbezogenen Haltung der Vergangenheit tritt jetzt am Ende des Jahrhunderts eine betont selbstbezogene gegenüber. Es kommen Denker zu Wort, denen es um ihr Ich geht, und die daher vor allem den Menschen, sein Wesen und seine Bedürfnisse, zum Gegenstand ihrer Betrachtung machen. Die Anthropologie wird eine Hauptwissenschaft. Der Pietismus trug die Bewegung des neuen Denkens besonders voran, die Männer der ersten Altersfolge standen ihm wohl alle nahe. Ihm ist es nicht mehr so sehr um den sachlichen Zusammenhang der allgemeinen Lehre, sondern um das besondere Schicksal des einzelnen Menschen zu tun. Christian Thomas, der führende Denker der Früh-Aufklärung, ist in seiner ganzen Weltauffassung ausgesprochen anthropologisch gerichtet; der Mensch, seine Eigenschaften, Neigungen und Pflichten beschäftigen ihn. Und das überträgt sich auf seine gesamte Gefolgschaft. In einer früher unerhörten Weise betont er die

Eigenart und Selbständigkeit seiner Lehren. Als er seine Grundgedanken zum ersten Male kurz zusammenfaßte, nannte er die kleine Schrift „Confessio doctrinae meae", also zweimal das Subjektive hervorhebend, und er erklärte geradezu, welcher Lehre man folge, sei Geschmacksache (Kleine Teutsche Schriften 1701 S. 751). Rüdiger plante eine Schrift, die er „Universa mea Philosophia" nennen wollte („De libris suis"). Bezeichnend ist auch, daß sich Rüdiger in der Vorrede zu seiner „Physica divina" wegen des Titels glaubt entschuldigen zu müssen; er sei nicht Überhebung, sondern solle den Gegensatz zur mechanistischen Philosophie bezeichnen, die zum Atheismus führe (§ 1—2). Das 17. Jahrhundert verwandte solche Titel arglos, weil darin nur der Anspruch lag, die von Gott festgesetzte objektive Ordnung wissenschaftlich zu erkennen; jetzt sieht man das Buch mehr vom Verfasser her, und der Anspruch, eine göttliche Physik zu schreiben, scheint der Demut nicht angemessen. Der Titel wird erklärt als ein Bekenntnis des Menschen zu Gott, und nicht wie früher als eine Darstellung der göttlichen Offenbarung in der Welt (mehr in der früheren Bedeutung Phys. div. 1 1 c 1 § 99—106).

Allerdings kommt dann die entgegengesetzte, in der Vergangenheit herrschende Denkart durch Wolff erneut zum Durchbruch. Seine geschichtliche Stellung ist dadurch bedingt, daß mit ihm noch einmal ein mehr sachbezogener Denker das Wort erhält, mitten in einer wesentlich ichbetonten Umgebung. Seine große Wirkung hängt vielleicht zum Teil hiermit zusammen, indem die sachlich gerichteten Menschen sich in der allzu selbstbezogenen Haltung der ersten Generation nicht zurecht fanden und durch Wolff Gelegenheit erhielten, zu der von früher her gewohnten Haltung zurückzukehren. Freilich leistete Wolff in seiner ersten, deutschen Darstellung dem Zeitgeiste noch insofern seinen Zoll, als er hier unter dem Einflusse Descartes' von der Selbsterkenntnis ausging und überhaupt die Lehre vom Sein bei ihm nicht selten in die Lehre vom Denken des Seins verschoben ist. Persönlich war Wolff in dieser Hinsicht überhaupt ein Kind seiner Zeit, wie der massenhafte Gebrauch des Wörtchens Ich in den Vorreden seiner Bücher beweist. Aber in seiner Lehre ist verglichen mit Thomas und seinem Kreise die Rückkehr zur Sachbezogenheit deutlich. Sie erhielt durch Wolff und seine Schule wieder eine gewaltige Verstärkung, konnte sich auf die Dauer aber doch nicht halten. In der Spätzeit bekam wieder die Ichbezogen-

heit das Übergewicht, und die Philosophie löste sich folgerichtig in Anthropologie und Psychologie auf.

Blickt man in die Vergangenheit, so ist es deutlich, daß diese vom Selbst ausgehende philosophische Haltung vorhanden war, ehe die Schulphilosophie des 17. Jahrhunderts sie durch die entgegengesetzte verdrängte, nämlich im Zeitalter der Renaissance und der Reformation. Wenn man heute Francke nahe an Luther heranrückt, so spricht sich darin ein Gefühl für diesen Zusammenhang aus, so groß die Unterschiede bleiben. Und daß man im Humanismus vom Ich und vom Menschen her philosophierte, ist zweifellos. Wie das 17. Jahrhundert auf das späte Mittelalter zurückwies, so das 18. auf die Renaissance. Und wie dort gab es auch hier einzelne Glieder, die die verwandten Zeiten über die anders gearteten hinweg miteinander verbanden. Schon im 17. Jahrhundert erhoben einzelne, stärker ichbetonte Menschen Einspruch gegen die manchmal fast grausame Sachlichkeit ihrer Umgebung. Für die rein religiöse Linie sei nur an Arndts „Wahrhaftes Christentum“ erinnert, den Vorläufer des Pietismus, mit dem dieser sinnbildlich dadurch verbunden ist, daß Speners „Pia desideria“ zuerst als Vorrede zu einer Neuausgabe der Arndtschen Schrift erschienen; für die philosophische etwa an den Magdeburger Kreis um Wenceslaus Schilling, den man, gerade auch in seiner Beziehung zu mystischen Strömungen, als einen Vorläufer des Kreises um Christian Thomas ansehen kann. Schilling erhob gegen die Seinsmetaphysik Einspruch und erstrebte eine von dem Selbst und dem unmittelbar Gegebenen ausgehende Philosophie. Der Humanismus setzte sich in Ramus und seinen Einwirkungen fort.

5. Auch in dem Innern der Weltanschauung vollzieht sich eine grundsätzliche Wandlung. Die Blickrichtung des Denkens wird eine andere und damit die letzte Fragestellung. Die alte Schulphilosophie war Seinslehre; sie wollte das Sein in der Fülle seiner Bestimmungen auffassen und machte zwischen diesen grundsätzlich keinen Rangunterschied. Was dem heutigen Leser am meisten auffällt, ist die Unbefangenheit, mit der Bestimmungen des Seienden nebeneinander gestellt werden, die uns recht verschieden und von verschiedenem Ursprung erscheinen. Insbesondere werden Bestimmungen, die den Inhalt des Seienden und die die Beziehungen der Seienden untereinander betreffen, meist nicht unterschieden. Nur die reformierte Metaphysik hat bei Timpler die disjunkten Attribute in absolute und respektive eingeteilt; auf

lutherischer Seite kehrt dies, aber weniger prinzipiell, nur bei Scheibler und Rudrauff wieder. Trotzdem bleibt aber die Aufmerksamkeit in gleicher Weise beiden Gruppen zugewendet, und beide gelten als in gleicher Weise am Seienden vorgefunden.

Das wird jetzt anders. Denn das neue Denken richtet sich, wenigstens wo es sich zur vollen Klarheit seiner Eigentümlichkeit durchgebildet hat, zuerst und vor allem auf die Beziehungen und will diese in ihren gesetzlichen Regelmäßigkeiten erfassen. Das Seinsdenken wird durch Gesetzesdenken abgelöst. Nicht mehr das Seiende in der Mannigfaltigkeit seiner erfahrungsmäßig aufzusammelnden, inhaltlichen Bestimmungen ist der Gegenstand des Nachdenkens, sondern die Beziehungen des Seienden untereinander, die als regelmäßige einen Ausdruck strenger Gesetzlichkeit erhalten können. Wenn die moderne Wissenschaft Gesetzeswissenschaft ist, so tritt jetzt die Philosophie mehr und mehr unter ihren Einfluß und sieht in dem Aufweis der allgemein den Weltverlauf bestimmenden Gesetze ihre Aufgabe. Allerdings muß hinzugefügt werden, daß sich die neue Richtung nur allmählich durchsetzt und zunächst auch noch die ältere stark nachwirkt.

Die Gründe für diesen Wandel werden wir in den zuvor geschilderten allgemeinen Bedingungen finden müssen. Auszugehen ist dabei von dem veränderten Menschenschlag, denn zweifellos sind es verschiedene Menschen, deren Denken sich auf das Sein in der Fülle seiner erfahrungsmäßig aufzufassenden Bestimmungen oder auf die nur durch das Denken zu erfassenden Gesetze des Seins richtet. Dort steht das Sein selber im Vordergrunde, und die Erkenntnisse werden von ihm abgelesen, hier vielmehr das Denken des Seins, das nach gesetzlichen Beziehungen verlangt und diese dem Sein auferlegt. Es wendet sich daher dem Sein nur soweit zu, als es seine Ansprüche an Gesetzlichkeit befriedigt, und läßt dessen übrigen Gehalt unbeachtet. Deutlich sind es die ichbetonten Menschen, die zu einer solchen Auffassung kommen, denn ihnen fehlt die unbefangene Hingabe an die Sache, und sie beschäftigen sich mit ihr nur, soweit sie in ihr Selbst eingegangen ist, und also gedacht wird. Gesetzlichkeit ist zuerst Denkgestalt, denn wir können gar nicht anders denken, als nach Gesetzen, während es zunächst fraglich bleibt, ob und wie weit auch das Sein Gesetzen gehorcht. Das Gesetz ist insofern eine Forderung, die das Denken an das Sein heranbringt, eine Forderung des Selbst an die Sache. Der selbstbezogene Mensch, der

die Sache immer nur durch sein Selbst hindurch erblickt, wird sie darum überhaupt nur so weit beachten, als sie sich in der Denkgestalt der Gesetzlichkeit darstellt. Der sachbezogene Mensch nimmt das Sein in seiner Fülle, und er würde fürchten, es zu beeinträchtigen, wenn er es sich selber durch sein Denken verstellte; der selbstbezogene dagegen sieht die Sache nur durch sein Denken hindurch und sieht darum an ihr nur, was sich denken läßt. Und dies sind eben die gesetzlichen Beziehungen.

Aber auch die Verlagerung im Reich der Wissenschaft wirkt ein. Sind doch Erfahrung und Gesetz die beiden Bestandteile, aus denen alle Wissenschaften sich zusammensetzen, und man kann sie daher nach dem Überwiegen des einen oder andern in Erfahrungs- und Gesetzeswissenschaften einteilen. Jene fragen vor allem nach dem sachlichen Gehalt, diese nach der gesetzlichen Beziehung, wie ja auch die Menschen in solche zerfallen, die mehr in Gehalten und die mehr in Beziehungen denken. Die frühere Philosophie lebte im engen Bunde mit der Theologie, und diese hat durchaus die Eigenart einer Erfahrungswissenschaft, denn die Offenbarung, auf der sie aufbaut, muß sowohl überhaupt wie ihrem Einzelinhalt nach als Tatsache aufgefaßt und hingenommen werden. Das gestaltende Denken ist dabei zunächst nicht beteiligt, ja sein Eingriff müßte als Sünde abgelehnt werden. Gewiß gibt es auch eine natürliche Theologie, die sich mehr auf das Denken stützt, und sie wurde im 17. Jahrhundert in engem Zusammenhang mit der Philosophie ausgebildet. Aber sie hing damals, besonders im Anfang, viel enger mit der geoffenbarten zusammen, nahm ihre Begriffe arglos aus dieser, und man war jedenfalls noch weit davon entfernt, sie, wie es später der Rationalismus tat, als einen geschlossenen gesetzlichen Zusammenhang aus dem reinen Denken zu entwickeln. Und so entsprach diese erfahrungsmäßige, dem Seinsgehalt zugewandte Haltung der Theologie ganz der mit ihr verbundenen Philosophie.

Wenn dagegen in der neuen Zeit zuerst die Rechtswissenschaft, dann die Mathematik die Wissenschaft wird, von deren Boden aus das Denken an die philosophischen Fragen herangeht, so ist es deutlich, daß es diese vor allem mit gesetzlichen Beziehungen zu tun haben. In ihnen werden nur Menschen, die in Beziehungen denken, Erfolge haben, und diese Beziehungen sind eben die Gesetzlichkeiten, die nicht die Seinserfahrung als solche bietet, sondern die sich nur dem Denken über das Sein erschließen. Und so ist es begreiflich, daß Denker, die von diesen Wissenschaften her-

kommen, auch die philosophische Aufgabe anders sehen und die Philosophie nicht als Seinserfassung, sondern als Gesetzesdenken verstehen.

Endlich kann man vielleicht auch auf die bekenntnismäßige Verlagerung hinweisen, nämlich darauf, daß die neue Philosophie gewisse reformierte Einflüsse zeigt, während die alte wesentlich im Luthertum wurzelte. Auf theologischem Gebiete ist hier besonders der Einwirkung der sog. Föderaltheologie auf die lutherische Dogmatik zu gedenken. Indem die Offenbarung als Bund aufgefaßt wird, tritt sie deutlich aus dem Bereiche schlichter Seinserfassung in den des Beziehungsdenkens hinüber. Der Bund, den Gott mit dem Menschen schließt, ist eine rechtliche Abmachung, die ihre Grundlage in bestimmten, wie immer begründeten Gesetzlichkeiten besitzt. Der Begriff des Bundes selbst aber entstammt dem Alten Testament, und dessen Einfluß ist bekanntlich überhaupt in der Geisteswelt des reformierten Bekenntnisses groß. Wenn man bedenkt, wie stark damals das Theologische alle Lebensgebiete durchdrang, so wird man vermuten dürfen, daß auch dieser Übergang vom Seinsdenken zum Gesetzesdenken in einer religiös-theologischen Verlagerung seinen Ausdruck fand, und zwar handelt es sich dabei um die Verlagerung vom Neuen auf das Alte Testament[1]). Wenn beide sich als Gesetz und Evangelium gegenüberstehen, so kann die frohe Botschaft des Neuen Testaments als reine Seinsverkündigung gelten, als die Kundgebung einer Heilswelt, die einfach hingenommen und geglaubt werden muß. Das Gesetz des Alten Testaments dagegen ist eine rechtliche Abmachung, bei der das Handeln des Menschen und die Vergeltung Gottes in einem fest geregelten, beinahe errechenbaren Verhältnis zueinander stehen. Während darum die Philosophie des 17. Jahrhunderts auf der Heilsgewißheit des Neuen Testaments beruht, trägt das Denken der neuen Philosophie Züge alttestamentarischen Geistes an sich.

6. Dies hat endlich noch eine weitere Folge. Was man gewöhnlich Aufklärung oder mit einem andern Namen Zeitalter des natur-

---

1) Über den Begriff des Foedus Dei vgl. Joh. Coccejus, „Summa doctrinae de foedere et testamento Dei" (1660, in Opera tom. 6), bes. § 5. Die alttestamentlichen Züge dieser Lehre scheinen unbestreitbar. Das Foedus operum (auch Foedus naturae genannt § 22), das für die Philosophie allein in Betracht kommt, enthält lex, promissio und comminatio (§ 12). Auch das Verhältnis Gottvaters zu Christus wird als Pakt verstanden (§ 88 f.).

gemäßen Denkens nennt, was beides nicht nur einen bestimmten Zeitabschnitt, sondern auch eine ganze, über diesen hinausreichende geistige Bewegung bezeichnet, hat zum ersten Male dem Judentum Gelegenheit geboten, sich an dem Geistesleben der europäischen Völker mit eigenen Leistungen zu beteiligen. Innerhalb der alten Schulphilosophie waren noch keine Juden aufgetreten, die neue Art dagegen und ihr Beziehungsdenken mußte ihnen näher liegen, denn jüdisches Denken ist ausgesprochenes Denken in Beziehungen. Innerhalb der Wissenschaft haben sie deshalb besonders in Mathematik und Rechtswissenschaft etwas leisten können. Schon in den Anfängen dieser Bewegung während des 16. Jahrhunderts zeigte sich der Einfluß des Judentums bei zwei Männern, die als frühe Vertreter des neuen Geistes gelten müssen. Montaigne hatte eine jüdische Mutter. Bei Bodin, von dem das gleiche schon früh behauptet wurde, scheint es sich nicht zu bestätigen (Forschungen zur Judenfrage I 1937, S. 138), aber jüdische Literatur hat jedenfalls stark auf ihn gewirkt. Als dann im 17. Jahrhundert diese Gedankenwelt sich zu großen, umfassenden Systemen aufgipfelte, stand in ihrer Reihe das des Spinoza, und gerade in Holland, das für die Vermittlung der cartesianischen Philosophie nach Deutschland solche Bedeutung hatte. Und als sich der Geist der Aufklärung in Deutschland verbreitete und schließlich in das allgemeine Bewußtsein überging, gewann Moses Mendelssohn Einfluß.

Überblickt man diese verschiedenen Bedingungen, so scheint es deutlich, daß jedenfalls die Schulphilosophie mit dem, was man gewöhnlich unter Aufklärung versteht, nur wenig zu tun hat, und daß es fruchtbarer ist, diese Mannigfaltigkeit ihrer Ansätze zu beachten, als sie von vornherein auf eine einseitige, meistens von ihr selber gar nicht eingeschlagene Richtung festzulegen. Zweifellos hat sie maßgebend die gesamte damalige Weltanschauung bestimmt, da sie vom Unterricht her am tiefsten die Bildung durchdringen konnte. Entscheidend für den Wandel gegenüber dem 17. Jahrhundert ist der Umstand, daß ein anderer Teil Deutschlands, seines Landes und seines Volkes, die geistige Führung übernahm und seine abweichende religiöse und wissenschaftliche Haltung zum Einsatz brachte. Wenn überhaupt die verschiedenen Zeitalter sich dadurch voneinander abheben, daß ein neuer Menschenschlag seine Stimme erhebt und das Ohr der Umwelt gewinnt, so kam dabei Deutschland die Mannigfaltigkeit seiner Landschaften und Stämme zugute, die durch ihre wechselseitigen Anregungen das Geistesleben in

frischer Bewegung erhielten. So hat auch die sogenannte Aufklärung einen schöpferischen Beitrag geleistet, und es ist ungerecht, in der Hauptsache nur eine verneinende Seite an ihr hervorzuheben. Dann muß einem ihr inneres Wesen verschlossen bleiben. Die Geschichte ist immer reicher als unsere Gedanken über sie.

Wie eingangs gesagt, soll die Darstellung etwa die Zeit von 1690—1780 behandeln. Sie gliedert sich zwanglos nach den drei Menschenaltern, die sie umfaßt. Die Frühzeit reicht etwa bis 1720 und enthält die philosophischen Werke des Christian Thomas und seines Kreises. Die Jahre 1720 bis 1750 kann man als die Hoch-Zeit betrachten, während der die Philosophie Wolffs in der Hauptsache geschaffen wurde und sich vollständig durchsetzte. Daran schließt sich die Spät-Zeit 1750 bis 1780, in der sich die festen Schulgrenzen auflösen und die Philosophie in die allgemeine Bildung übergeht. Hier möchte ich mich nicht unbedingt an das Jahr 1780 binden, sondern das Wirken einzelner Lehrer auch darüber hinaus verfolgen, wenn der Zusammenhang es erfordert.

Erstes Hauptstück.

DAS ERSTE MENSCHENALTER

1690—1720.

1. CHRISTIAN THOMAS.

Die maßgebenden Männer der frühen Aufklärung sind alle durch persönliche Beziehungen miteinander verbunden, so daß sie schon äußerlich eine gewisse Einheit bilden. Die Stätte ihrer Tätigkeit ist Halle, daneben gelegentlich Leipzig. Die meisten von ihnen sind vom Halleschen Pietismus berührt. Sie stehen in schroffem Gegensatz zur vorangehenden Zeit und deren Schulphilosophie, während das nächste Geschlecht unter Führung Wolffs an diese gerade wieder anknüpft. Von Wolff und seiner Schule heben sie sich aber vor allem durch das ab, was ihnen noch fehlt. Sie stehen noch nicht im Bannkreis der neuen Naturwissenschaft. Descartes wird von ihnen abgelehnt, soweit sie ihn überhaupt berücksichtigen; Leibniz ist ihnen als Philosoph unbekannt.

Der in ihrem Kreise philosophisch Führende ist unbedingt Christian Thomas (1655—1728); nicht alle sind seine Schüler, aber alle sind irgendwie von ihm beeinflußt. Er ist es gewesen, der die neue Bewegung auf die Bahn gebracht und im ganzen ihre Richtung bestimmt hat. Im einzelnen weichen diese Denker allerdings nicht unerheblich voneinander ab — auch dies bezeichnend für die neue Zeit, in der der Einzelne mehr von sich aus denkt und sein Eigenes betont. Thomas ist gewiß kein bedeutender Philosoph, aber ein vielfach anregender Mann, der eben dadurch geistesgeschichtlich sehr wichtig geworden ist. Solche Menschen stellen in sich oft mehr die Eigenart ihrer Zeit dar als die großen Genies, wie damals z. B. Leibniz, die zu sehr darüber hinausragen.

Mit Thomas und seinen Anschauungen hat sich die Wissenschaft neuerdings mehrfach eingehend beschäftigt und er wurde besonders

als Jurist[1]) und als Theologe[2]) behandelt. So wichtig der Jurist ist — das war er von Beruf —, so darf man den Theologen wohl nicht überschätzen. Gewiß hat dieser kluge Mensch in seiner lebhaften und beweglichen Art auch über dies Gebiet manche treffende Bemerkung gemacht. Aber davon einen neuen Abschnitt in der Geschichte der Theologie abzuleiten, geht doch wohl zu weit. Bienert hat aber dankenswerterweise auch seine Philosophie eingehend dargestellt (S. 260—346) und, was den Inhalt betrifft, das Wesentliche hervorgehoben. Wenn hier der Versuch gemacht wird, ihn zu ergänzen, so kann das wohl am meisten nach der Seite der geschichtlichen Zusammenhänge geschehen.

Als Thomas 1690 nach Halle kam, um hier seine große Wirksamkeit zu beginnen, lag die Richtung seines Denkens im wesentlichen fest. Sie zeigt sich in den beiden bereits 1688 in Leipzig veröffentlichten Schriften, den „Institutiones jurisprudentiae divinae" und der „Introductio ad philosophiam aulicam". Dazu kommen die 1701 gesammelten „Kleinen deutschen Schriften", von denen die ältesten auch noch in die Leipziger Zeit, die übrigen in die ersten Halleschen Jahre fallen. Aus dieser Sammlung bekommt man ein besonders gutes Bild von seinen mannigfaltigen Bestrebungen. Auch die sog. „Monats-Gespräche" aus den Jahren 1688/89 sind zu beachten.

In Halle folgte dann die geschlossene Reihe seiner philosophischen Schriften, nämlich die „Einleitung zu der Vernunftlehre" und die „Ausübung der Vernunftlehre" (beide 1691), die „Einleitung der Sittenlehre" (1692) und die „Ausübung der Sittenlehre" (1696). Diese Schriften wurden zum Teil in zahlreichen Auflagen verbreitet und bestimmten seinen Einfluß und seine Stellung vornehmlich.

Endlich bemühte er sich, seine Gedanken zu einem gewissen metaphysischen Abschluß zu bringen, zuerst in der nicht zur Veröffentlichung bestimmten „Confessio doctrinae suae" (1695), dann besonders in dem „Versuch vom Wesen des Geistes" (1699). Die hier entwickelten Gedanken waren aber wohl allzu persönlich, als

---

1) Max Fleischmann, Christian Thomasius, Leben und Lebenswerk (Beiträge zur Geschichte der Universität Halle-Wittenberg Bd. 2), 1931, und Erich Wolf, Große Rechtsdenker, 1939, S. 308—59.

2) Walter Bienert, Der Anbruch der christlichen deutschen Neuzeit dargestellt an Wissenschaft und Glauben des Christian Thomasius (Theologische Arbeiten zur Bibel-, Kirchen- und Geistesgeschichte, herausg. von Ernst Barnikol, Bd. 2), 1934.



daß sie eine größere Wirkung haben konnten. Es muß auch dahingestellt bleiben, wie weit Thomas dauernd an ihnen festhielt, wenigstens ist die Wandlung in seiner Beurteilung des Poiret in den beiden Vorreden zu dessen Werk „De eruditione triplici“ vom Jahre 1694 und vom Jahre 1708 bemerkenswert. Zu erwähnen sind dann noch zwei Abrisse, die zeigen, wie er seine Philosophie in seinen juristischen Unterricht einbaute, nämlich der „Summarische Entwurf der Grundlehren, die einem studioso iuris zu wissen nötig“ (1699) und die ersten Kapitel seiner „Fundamenta iuris naturae et gentium“ (1705). Sonst lieferte er seit 1700 in der Hauptsache nur noch juristische Schriften.

Die Darstellung soll daher in drei Teile gegliedert werden, indem wir zuerst die Anfänge behandeln und dabei auf Grund der in der Hauptsache noch Leipziger Schriften die geschichtlichen Ansatzpunkte hervorheben, dann soll seine Lehre vom Menschen folgen, seine philosophische Hauptleistung, auf Grund seiner Vernunft- und Sittenlehre, und endlich seine Lehre vom Geiste.

a) Die Anfänge.

In der Vorrede (Dissertatio prooemialis) zu dem ersten von ihm veröffentlichten größeren Werke, den „Institutiones iurisprudentiae divinae“, erzählt uns Thomas selber von seiner wissenschaftlichen Entwicklung, in einer Weise, wie das ein Gelehrter des 17. Jahrhunderts kaum getan hätte. Die Ichbetontheit seines gesamten Denkens tritt sofort deutlich heraus. Für uns ist dies eine besonders wertvolle Quelle, um die Ansätze der neuen Philosophie zu erkennen [1]).

Wichtig ist der Ausgang von der Rechtswissenschaft, wie sich Thomas ja sein ganzes Leben lang vornehmlich als Jurist gefühlt hat. Dabei steht aber — das kann man Bienert zugeben — diese Wissenschaft damals in einer viel engeren Verbindung mit religiösen und theologischen Vorstellungen, als wir das heute gewohnt sind. Insofern spielen sie auch bei Thomas häufig herein. Aber das Ziel seines Denkens liegt nicht in ihnen, sondern in den Rechtsbegriffen, ja sein Bemühen geht sogar geradezu darauf aus, diese

1) Vgl. auch Bienert a. a. O., S. 71—87, der die Entwicklung aber zu einseitig theologisch sieht. Er verlegt dabei die Lehre von der Unfreiheit des Willens S. 81 f. meines Erachtens in eine zu frühe Zeit (seit 1688). Ich finde sie deutlich erst seit 1696 (Ausübung der Sittenlehre) ausgesprochen.

von zu starker theologischer Beeinflussung zu befreien. Über seine Entwicklung erzählt er hier folgendes.

Er wandte sich nicht sofort einer bestimmten Wissenschaft (in den drei oberen Fakultäten) zu, sondern widmete einige Jahre dem Studium der Philosophie. Besonders regte ihn dabei eine Vorlesung seines Vaters, Jakob Thomas, an, der de Groots Schrift „De iure belli et pacis“ erklärte (Diss. prooem. § 5). Die Einwirkung seines Vaters muß wohl überhaupt ziemlich hoch bewertet werden; Christian ist immer ein sehr pietätvoller Sohn gewesen und führt ihn oft an. Eine Reihe von 63 seiner Dissertationen, die seine Vielseitigkeit zeigen, hat er noch 1693 herausgegeben. Jakob hatte sich schon weithin von der Scholastik freigemacht und strebte nach neuen Anregungen, die er durch unbefangene Blicke auch in die Geschichte der Philosophie zu gewinnen suchte [1]). Welche starke Wirkung von ihm ausging, zeigte sich außer an seinem Sohne ja auch an Leibniz. Christian las zugleich die Kommentatoren zu de Groot, und als dann (1672) Pufendorfs Werk „De iure naturae et gentium“ erschien, ging er es begierig durch, allerdings mit einigen Bedenken, da ihm manches der christlichen Lehre nicht zu entsprechen schien und er damals noch nicht gewußt habe, daß die theologischen Fragen von den philosophischen zu trennen seien (§ 6). Diese frühen Einwirkungen bestimmen den Weg des Thomas, aus der Gedankenwelt der großen Naturrechtslehrer des 17. Jahrhunderts wächst die seinige hervor. Er wendet sich nun — consensu patris, wie er nicht vergißt, hinzuzufügen — der juristischen Fakultät zu und geht bald darauf (1676) nach Frankfurt a. d. O., wo er zum Dr. jur. promovierte. Der Grund dieses Wechsels der Hochschule ist nicht recht ersichtlich; jedenfalls kam Thomas dadurch, wie ja schon durch die Einwirkung des de Groot, mit reformierter Geistesluft in Berührung. Dort hielt er nun selber Vorlesungen über de Groot und Pufendorf, und es bewährte sich ihm das docendo discimus (§ 8). Aber immer noch war er auch von den Gegnern Pufendorfs etwas beeinflußt (§ 9), bis dessen Apologie erschien, die ihn nun ganz für ihn gewann (§ 10). Er erkannte jetzt deutlicher den Unterschied von Philosophie (= Wissenschaft) und Theologie, und daß die Theologen manches an sich gezogen hätten, was vielmehr zur Moralphilosopie oder Jurisprudenz gehöre (§ 10). Damit wurde ihm überhaupt die ganze Moralphilo-

1) Keinesfalls darf er als strenger Aristoteliker oder gar mit Bienert S. 75 als der größte seiner Zeit angesprochen werden.

sophie der Scholastiker zweifelhaft, die auf einer solchen Vermischung der Gebiete beruhe. Er folgte dabei dem löblichen Beispiel seines Vaters, der jederzeit bereit gewesen sei, seine Ansichten aufzugeben, wenn er eine richtigere empfing. Er wollte sich nun von dem Glanze keiner Autorität mehr blenden lassen, sondern nur auf die Gründe achten, um damit zu einer sicheren Wissenschaft zu kommen, da ihm seine bisherige nur wie ein verworrenes Chaos und ein Haufen vieler ohne Ordnung untereinander gemischter Dinge erschien (§ 11). Damit hatten die rationes perspicuae die subtilitates otiosas der Scholastik besiegt (§ 12). Er wirft das Joch der Philosophia sectaria ab und bekennt sich zur libertas philosophandi, die die Wahrheit daher nimmt, wo sie sie findet (§ 13).

Eine Studienreise sollte ihn nach Holland führen, also zur Quelle des reformierten Wissenschaftsgeistes, doch scheint er das Ziel nicht erreicht zu haben (Fleischmann S. 14). Dann kehrte er nach Leipzig zurück und ließ sich hier zunächst als Rechtsanwalt nieder. Da er daran aber wenig Gefallen fand, wandte er sich wieder der akademischen Tätigkeit zu und hielt seit 1682 juristische Vorlesungen. Seine Absicht war dabei, die Prinzipien des allgemeinen Rechts aus dem Naturrecht wieder herzustellen, wobei das Werk de Groots seine Grundlage bildete, doch zog er auch dessen Kommentatoren und Pufendorf heran (§ 17). Dann ging er zur Erklärung Pufendorfs über (§ 18), und daraus sind seine „Institutiones iurisprudentiae divinae“ hervorgewachsen (§ 21). Seine Hörer sollten aber Pufendorf nicht als neue Autorität ansehen, sondern auch die Gründe seiner Gegner prüfen und überhaupt unvoreingenommen an die Erforschung der Wahrheit herangehen (§ 22). In dem Programm von 1691 zur Eröffnung dieser Vorlesung in Halle empfiehlt er daher außer Pufendorfs Werk „De iure naturae et gentium“, auf das sich seine Darstellung vor allem beziehe, auch das „Compendium iuris naturae“ des Leipziger Gegners von Pufendorf, Valentin Alberti, so sehr er dessen Philosophia christiana ablehne, weil sie das Recht auch aus der Offenbarung ableite und zwischen ihr und der natürlichen Vernunft nicht genügend streng unterscheide. Was die Methode betrifft, so ist ihm der alte scholastische Streit über analytische oder synthetische gleichgültig; er wolle vielmehr der einzig guten Methode folgen, die vom Leichteren zum Schwereren fortschreite (also einer pädagogischen); diese sei auch in der Mathematik üblich, und Pufendorf habe nach ihr

seine Elemente abgefaßt (§ 23). Überhaupt hat er Pufendorfs Werk überall vor Augen und manchmal ganze Sätze aus ihm entlehnt (§ 25). Aber auch hier bekennt er sich zur libertas philosophandi (§ 27). Und er verteidigt sich gegen den Vorwurf des Atheismus (§ 28ff.), der offenbar leicht gegen den erhoben wurde, der wie er die Philosophie von der Theologie trennte. Ihre Vermischung beruhe auf einer sehr schlechten Sitte der Scholastiker, mit der auch deren Pneumatica fallen müsse (§ 51). In diesem Bemühen, der weltlichen Wissenschaft einen selbständigen Platz neben der Theologie zu sichern, ist der Einfluß reformierter Geisteshaltung nicht zu verkennen. Auf diese Grundgedanken kommt er auch in dem Programm von 1691 zu sprechen und bekennt, daß ihm, wie schon zuvor Pufendorf, gerade diese Auffassung besondere Angriffe eingetragen habe. Sie war einer der Gründe, die seine Verdrängung aus Leipzig veranlaßten (Bienert S. 87—92).

Stellen wir diesen Lebensbericht in die Entwicklung der deutschen Philosophie hinein, so ist der allgemeine Ansatz für Thomas' Lehre deutlich. Sie wächst hervor aus der zerfallenden Schulphilosophie des 17. Jahrhunderts, wie sie ihm besonders an seinem Vater entgegentrat. Die alte, im Luthertum des 17. Jahrhunderts selbstverständliche Einheit von Philosophie und Theologie ist zweifelhaft geworden, und damit hat besonders die Metaphysik ihren Wert eingebüßt. Ein neuer Gehalt ist noch nicht da, aber man sucht nach einem, indem man besonders auch in der Geschichte der Philosophie Ausschau hält (vgl. meine Schulmetaphysik S. 152—57, und über Jakob Thomas ebd. S. 142f.). Es hängt damit zusammen, daß man nach der im Wissenschaftlichen freieren reformierten Geisteswelt des Westens ausblickt, wenn auch die später wichtigste Verbindung zu Descartes noch nicht gewonnen ist. Der Drang nach dem Westen ist auch für Thomas durch den Plan einer Reise nach Holland bewiesen. Wenn man so nach einer Begründung der Wissenschaft unabhängig vom Theologischen suchte, so mußte sich in Deutschland vor allem die Rechtswissenschaft anbieten, denn sie war, wie früher ausgeführt, von Anfang an selbständiger und hatte sich daher auch in dem Deutschland des 17. Jahrhunderts schon freier ausgebildet. de Groots Einfluß ist der erste ausgesprochen westlerisch-reformierte auf das lutherische Geistesleben; daneben trat nun Pufendorf. Diese Wissenschaft konnte zuerst in die durch den Zerfall der Scholastik entstandene Lücke eintreten. Versuche von theologischer Seite (Alberti), auch dies Gebiet an

die Theologie zu binden, mußten dem gegenüber unzureichend erscheinen. Es war schon in sich selber genügend begründet, so daß ihm die selbständigen Prinzipien und Verfahrensweisen nicht mehr abgesprochen werden konnten[1]).

Auf die Entwicklung des Naturrechts im 17. Jahrhundert kann hier nicht näher eingegangen werden. Nur soviel sei erwähnt, daß der jetzt hervortretende Gegensatz schon in der vorangehenden Zeit deutlich vorbereitet war, und daß er im ganzen dem Unterschied der beiden protestantischen Bekenntnisse zu entsprechen scheint. Denn der Ursprung eines selbständigen, von der Theologie mehr losgelösten Naturrechts liegt sicher auf reformiertem Boden. Althaus und de Groot sind hier am bekanntesten; aber es ließe sich auch von den andern reformierten Denkern der Zeit mancher erwähnen. So sei auf Keckermanns „Systema disciplinae politicae" (1616) oder auf die Darstellung der Politik und Jurisprudenz von Alsted hingewiesen, die sich in dessen Enzyklopädie befindet. Daß der lutherische Pufendorf diese Linie aufnimmt, ist schon etwas Neues, und es macht sich dabei bereits die Einwirkung des reformierten Geistes geltend. Mit diesem mußte er als Professor in Heidelberg in enge Berührung kommen, und von seinen Glaubensgenossen wurde ihm der Umgang mit Reformierten vorgeworfen (Realenzyklopädie a. a. O. S. 317). Die Absicht ist hier überall, das Recht aus der gegebenen Natur des Menschen zu begründen; die der Schulwissenschaft gemeinsame aristotelische Grundlage brauchte dabei nicht ganz verlassen zu werden. Die socialitas, aus der man hier das Recht ableitete, geht sicherlich auf Aristoteles' Lehre vom Zoon politikon zurück. Aber deutlich ist zugleich der stoische Einschlag, wenn das Rechtsbewußtsein als natürliches, in der Vernunft des Menschen liegendes Prinzip angesehen wird. Der starke Einfluß der Stoa auf das moderne Naturrecht ist bekannt.

Ganz anders sieht diese Wissenschaft auf lutherischer Seite aus. Als Beispiel aus älterer Zeit kann etwa des Jenaer Professors Wolfgang Heider „Philosophiae politicae systema" (1628) gelten[2]).

---

1) Über den Streit Pufendorfs und seiner Gegner, in dem auch der Leipziger Professor Scherzer und der Jenaer Veltheim eine Rolle spielten, vgl. Realenzyklopädie für die protestantische Theologie und Kirche Bd. 16, S. 316 f., und aus älterer Zeit H. Fr. W. Hinrichs, Geschichte der Rechts- und Staatsprinzipien Bd. 2, 1850.

2) Über Heider vgl. meine Jenaer Philosophie, 1932, S. 20—24.

Hier fehlt jeder Versuch, das Gebiet auf einen eigenen, von der Theologie unabhängigen Boden zu stellen. Vielmehr ist gerade für diese lutherische Rechts- und Staatslehre bezeichnend, daß theologische und weltliche Gesichtspunkte beständig ineinander spielen. Sie geht eben nicht auf Trennung des Endlichen und Unendlichen aus, sondern auf deren Zusammenhang, der sich hier nur noch ziemlich unmethodisch als Mangel an festen Grenzen zeigt. Unter den zahlreichen Autoritäten, die immer herangezogen werden, steht die Bibel meist in erster Reihe, und ein wesenhafter Unterschied zwischen ihr und weltlichen Lehrern wird nicht gemacht. Dabei ist übrigens Heider modernen Einflüssen keineswegs verschlossen, Macchiavelli, Bodin, Lipsius werden von ihm herangezogen. Daß gerade dieses Gebiet am leichtesten und frühesten solche Einflüsse zuließ, zeigt sich auch hier. Aber anderseits kann man wohl verstehen, daß sich in Abwehr gegen die freiere reformierte Behandlungsweise die theologischen Gesichtspunkte im Laufe der Zeit verstärkten. Das fünfzig Jahre jüngere Buch des Leipziger Theologen Valentin Alberti, „Compendium iuris naturae orthodoxae theologiae conformatum" (1678), kann uns davon eine Vorstellung geben. Hier ist die Rechtswissenschaft völlig auf die Theologie aufgepfropft, indem das Naturrecht als ein Überrest aus dem Stande des Menschen vor dem Sündenfall angesehen wird; dem Begriff der socialitas tritt der der integritas als Grundlage des Rechts gegenüber, womit der Rechtsbegriff dem Urteil der Theologie unterstellt wird. Gegen dies wohl zweifellos im Kampfe gegen Pufendorf entstandene Buch, das sein Vater allerdings als Abwehr gegen den Atheismus eines Hobbes begrüßt hatte, hat der Sohn Christian Thomas seine Rechtslehre im Anschluß an Pufendorf entwickelt, immerhin, wenn auch mehr nur aus Höflichkeit, auch dies Buch seinen Hörern empfehlend.

Auf Thomas' Institutionen soll hier nicht näher eingegangen werden. Ihrem Einzelinhalt nach gehören sie in die Geschichte der Rechtswissenschaft. Nur aus dem ersten grundlegenden Kapitel De Iurisprudentia in genere sei hervorgehoben, daß nach einleitenden Definitionen der Prudentia und des Ius der Ausgang von der Lehre vom Menschen genommen (§ 35—52) und dieser in seiner doppelten Beziehung auf Gott und auf die Mitmenschen betrachtet wird (§ 84—99). Das Ergebnis sind die Axiome: extra societatem ius non est (§ 100) und in omni societate est ius (§ 101).

In der Lehre vom Menschen findet Thomas dann seine eigentliche Aufgabe. Ehe er aber an ihre Lösung herangeht, ergibt sich ihm aus seiner Tätigkeit als juristischer Dozent noch eine weitere. Sein Unterricht wendet sich an Juristen, während bisher alle Schulphilosophie für künftige Theologen eingerichtet war. Dies bedeutet aber eine verschiedene Interessenrichtung, nicht nur aus wissenschaftlichen, sondern auch aus sozialen Gründen. Denn die Juristen gehörten meist einer anderen Lebensschicht an als die Theologen. Sie rechneten auf die Staatslaufbahn, ihre Väter waren oft hohe Staatsbeamte, und der studierende Adel widmete sich meist dieser Wissenschaft. Thomas bedauert, daß Studenten aus fürstlichen Kreisen die Universität nicht mehr so schätzten wie früher, und er möchte sie wieder mehr heranziehen, um deren Ansehen zu heben (Introductio ad phil. aul. praef.). Schuld daran gibt er dem „Pedantismus“, d. h. der Aufgeblasenheit eines leeren Wissens (ebd. c. 16 § 1). Gerade auch auf solche Studenten will er erzieherisch wirken und ihnen eine Bildung bieten, die für sie und ihre künftige Lebensstellung geeignet ist.

Damit leitet er eine geistige Bewegung in die Universität, die sich durch lange Jahrhunderte verfolgen läßt, aber nur selten in den akademischen Raum eingedrungen war. Sie geht bis ins Mittelalter zurück, wo neben der Schulbildung eine ritterliche stand, und sie schlug sich frühzeitig auch literarisch nieder, zunächst meist in Schriften über Fürstenerziehung. Der Humanismus versuchte diese ritterliche Geisteshaltung mit der Wissenschaft zu vereinigen, aber das gelang nur für kurze Zeit und hatte auf die Universitäten einen geringen Einfluß. Zumal mit der Barockzeit tritt hier der alte theologisch-mönchische Geist wieder stark hervor. Dafür bildete sich eine außerakademische Literatur, die dem Weltmann das ihm nötige Wissen vermitteln und ihn zu diesem heranbilden wollte, eine „galante“ Wissenschaft, wie das Kennwort der Zeit lautete. Bücher, die eine solche weltmännische Bildung geben wollten und die auch Thomas anführt, sind etwa Balthasar Gracians „Hand-Orakel und Kunst der Klugheit“ (1647) oder das Werk des Abbé Armand de Gerard „La philosophie des gens de cour“ (1680). Von deutschen Büchern treten daneben Leibniz' Jugendschrift „Nova methodus discendi docendique iuris“ (1667), also auch gelegentlich einer Anleitung für den juristischen Lehrbetrieb, und des Thomas in manchem so ähnlichen Zittauer Rektors Chri-

stian Weise „Der kluge Hoffmeister“ (1676)[1]). Bekanntlich wurden für diese Art Bildung, je einseitiger sich die Universitäten den theologischen Aufgaben widmeten, auch besondere Schulen eingerichtet, die sog. Ritterakademien. Sie sind es sicherlich besonders gewesen, die die vornehmen jungen Leute von den Universitäten abzogen.

Diese ritterliche Bildung, die im Zeitalter des Absolutismus zur höfischen wurde, suchte Thomas, so weit an ihm war, für die Universität zu gewinnen. Daß er in Hofkleidung, den Degen an der Seite, auf dem Katheder erschien, ist dafür nur ein äußerer Ausdruck. Hier müssen wir den zweiten Antrieb für sein Philosophieren suchen. Mit vollem Bewußtsein setzte er der Schulphilosophie eine Hofphilosophie entgegen und veröffentlichte als Grundlage für eine entsprechende Vorlesung seine „Introductio ad philosophiam aulicam“ (1688). Wie er zu ihr gekommen ist, geht aus dem ältesten Stücke in der Sammlung seiner „Kleinen deutschen Schriften“ (1701) hervor, dem „Discours, welcher Gestalt man den Franzosen in gemeinem Leben und Wandel nachahmen solle“ (1687), mit dem er ein Kolleg über Gracians „Grundregeln, vernünftig, klug und artig zu leben“ eröffnete. Er spricht sich hier gegen die metaphysischen Abstraktionen aus (S. 20 f.) und fordert in Nachahmung der Franzosen vielmehr eine „honnete Gelehrsamkeit, beauté d'esprit, un bon gout und Galanterie“, denn daraus werde ein vollkommen weiser Mann entstehen (S. 48). Er erwähnt eine französische Übersetzung von Gracians Buch unter dem Titel „Homme de cour“ und eine deutsche, die in Leipzig entstanden ist (S. 50 f.)[2]).

Diese Hofphilosophie will Thomas aufbauen auf Logik und Ethik; von der Physik, die Gerard allein zugrunde gelegt hatte, komme nur die Lehre vom Menschen in Betracht (Introductio praef.). In der „Introductio“ gibt er eine Darstellung der Logik, die plana, facilis, spinis scholasticorum vacua sein soll. Der Zusammenhang

---

1) Vgl. Borinski, Balthasar Gracian und die Hofliteratur in Deutschland, 1894.

2) In Thomas' Bibliothek befand sich (Bibl. Thomasiana S. 377 Nr. 908) das Buch von Wilhelm Adolf Feist, Aulica Philosophia, Bremen 1668, also auf reformiertem Boden entstanden. Es hat mit der Introductio aber nur den Titel gemein und ist sonst von ganz andrer Art. Es gibt keine Wissenschaft, sondern gute Ratschläge für das kluge Verhalten am Hofe, indem es das Bild des wahren Hofmanns zeichnet.



mit der naturgemäßen Pädagogik und ihrer Forderung eines leichten und angenehmen Unterrichts ist deutlich. Er gibt nur eine Einführung, weil er vor allem die Irrtümer der Cartesianer und Peripatetiker aufzeigen, sonst bloß Grundzüge zeichnen will (praef.). Zu der damit bezogenen Front paßt es, daß er sich in der Widmung auf Ramus beruft; über diesen läuft eine Linie zurück zum Humanismus. Ramus hatte am meisten die Reformierten beeinflußt, ein Zusammenhang, der auch zu beachten ist. Die einleitenden Kapitel, die der Logik vorangehen, sind am bemerkenswertesten.

Das 1. Kapitel gibt einen allerdings äußerst dürftigen Rückblick auf die Geschichte der Philosophie. Er enthält fast nur Namen, greift aber weit über die heute üblichen Grenzen hinaus, indem alle Patriarchen des Alten Testaments unter die Philosophen gezählt werden. Das Ziel ist, die Philosophia eclectica in Gegensatz zu der Philosophia sectaria zu stellen (§ 90ff.). Jene bedeute, daß man nicht auf die Worte eines Meisters schwört, sondern die Wahrheit nimmt, wo man sie findet. Alle großen Philosophen seien Eklektiker gewesen. Heute passe die Philosophia sectaria mehr für die Schule, die eclectica für den Hof. Das folgende Kapitel handelt dann über die Philosophie im allgemeinen. Thomas lehnt dabei die aristotelischen Bestimmungen ganz ab (16ff.); die Metaphysik sei, wofür sie schon sein Vater gehalten hatte, nur ein Lexikon philosophischer Begriffe (vgl. 67, wo sie neben die Grammatik gestellt wird, weil sie circa verba handle), sie führe mehr zum Irrtum als zur Wahrheit; und mit ihr verwirft er auch die neu von den Aristotelikern eingeführten Disziplinen der Pneumatik, Gnostologie und Noologie. Seine eigene Bestimmung der Philosophie zeigt übrigens gegenüber der früheren Zeit schon eine gewisse Verengung, wenn er sie gemäß der Benennung der vierten Fakultät im Gegensatz zu den drei oberen auf die artes liberales beschränken will (26), während sich das Wort früher auf alle Wissenschaften bezog und nur der geoffenbarten Theologie entgegengesetzt wurde. Er nimmt sie daher bloß für einen Habitus instrumentalis (31, etwas anders 67f.), was früher allein von der Logik galt. An ihrer Definition (31) ist noch bezeichnend, daß die Untersuchung der Ursachen und der Nutzen für das menschliche Geschlecht hervorgehoben wird. Die Trennung der Philosophie von der Theologie ist abermals ein wichtiges Anliegen (32ff.); er wendet sich daher besonders auch gegen die Philosophia

christiana, die ihre Grundlagen aus der Heiligen Schrift nimmt. Trotzdem bleibt auch ihm die Lehre von Gott, soweit er ex lumine naturae erkannt werden kann, ein Teil der theoretischen Philosophie (68); und so sind ihm Theologie, Physik und Mathematik deren drei inhaltliche Teile. Die Lehre von den Engeln dagegen, früher ein fester Bestandteil der Pneumatik, gehört ihm zu den Mysterien (49). Daß von der Metaphysik so in der Hauptsache nur die Lehre von Gott übrig bleibt, ist bei seinem Vater vorbereitet (Schulmetaphysik S. 143).

Den Übergang zur Hauptdarstellung bildet das 3. Kapitel mit seiner Lehre vom Menschen und dem menschlichen Geiste. Man muß dahingestellt sein lassen, wie weit diese Grundlage zu den zuvor gegebenen Definitionen der Philosophie paßt; diese hängen noch mehr am Herkommen. Dagegen ist der Ausgang vom Menschen höchst bezeichnend und maßgebend für die ganze Richtung von Thomas' Gedanken. Auch hier werden die Lehren der verschiedenen Philosophen besprochen, besonders ausführlich, aber im wesentlichen ablehnend, die des Descartes. Thomas geht vielmehr von den scholastischen Begriffen der Essenz und Existenz aus. Er will die formae substantiales nicht leugnen, aber sie sind dem Menschen unbekannt, und damit auch seine eigene Essenz und die Essenz seiner Teile. Er kennt nur die modi existendi der Teile (14). Der Mensch besteht aus zwei Teilen, Körper und Geist (18), die ziemlich arglos als substantia oder ens bezeichnet werden, mit Begriffen also, die zuvor gar nicht eingeführt sind (19—20). Vom Geist gibt es ex lumine rationis keinen distinkten Begriff (41); klar ist in allem überhaupt nur die Existenz, weil sie durch das Sinnesorgan aufgenommen wird, aber nicht die Essenz (49). Das Kapitel schließt mit mannigfachen Einteilungen der operationes mentis (42 ff.). Mit dem 4. Kapitel beginnt dann die eigentliche Logik, auch sie (c. 4) mit einem geschichtlichen Rückblick, der abermals tief ins Alte Testament hineinführt. Für Deutschland wichtig wird hervorgehoben die Logik der Scholastiker, des Melanchthon, der Ramisten und der Cartesianer. Thomas selbst gibt (26) eine sehr weite Definition der prudentia cogitandi et raciocinandi, die (35) alles enthalten soll, was man sonst unter den Canones, der Noologie, Gnostologie und Metaphysik behandelt hat. Thomas steht dabei auf dem besonders von Ramus eingeschlagenen Wege, demzufolge die Logik nicht nur, wie in der Scholastik, eine Anleitung ist, das Wahre vom Falschen zu unterscheiden, sondern eine, das Wahre erstmals zu

finden. Der Hinweis auf Gnostologie und Noologie zeigt aber, daß es sich zugleich um ein nicht nur instrumentales, sondern prinzipales Eindringen in das Wesen der Erkenntnis handelt, der Hinweis auf die Metaphysik, daß diese nicht mehr als Wissenschaft vom Seienden, sondern als reine Begriffswissenschaft angesehen wird. Das beweist auch die Behandlung der Wahrheit (c. 5), wo im Sinne von Ramus erklärt wird, daß Logik und Metaphysik nicht zu trennen seien und die logische Wahrheit die metaphysische unter sich befasse (§ 3). Die transzendentale Wahrheit, um die es den Scholastikern vor allem zu tun war, ist daher hier verschwunden und damit auch der Rückgriff auf die göttliche Intelligenz, die nur Gegenstand des Glaubens sei (5). Die Wahrheit wird nur im logischen und psychologischen Sinne definiert als congruentia cogitationis nostrae cum re cogitata extra mentem (4). Wichtig ist der erneute Hinweis auf die Trennung von Existenz und Essenz; jene erfassen wir in der Vorstellung, diese im Urteil (13). Den Cartesianern wirft er vor, daß sie beide mit Platon verwechseln (24—25). Die starke Betonung der Existenz im Gegensatz zur Essenz ist für den nominalistischen Standpunkt bezeichnend und sollte in Thomas' Gefolgschaft wichtige Folgen haben. Dazu paßt, daß er das erste Kriterium mit Epikur in die sensio setzt, und die Idee daher den Sinnen unterordnet (16 - 23); es paßt dazu aber auch der Satz der Aristoteliker: Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu (34). Hier liegt die Quelle für seinen Empirismus und nicht bei Locke[1]).

---

1) Von Lockes Essay erschien schon Januar 1688 ein Auszug in Le Clercs Bibliothèque universelle et historique de l'année 1688, 8. Bd., Amsterdam, S. 40—116, wodurch die Öffentlichkeit zuerst Kunde davon erhielt. Daß Thomas ihn gekannt hat, muß bezweifelt werden, und jedenfalls hat er seine Hofphilosophie in ihrem ganzen jetzigen Aufriß schon 1687 vorgetragen (Kl. d. Schriften S. 75—79). Selbst wenn die Zeitverhältnisse nicht klar wären, bewiese jeder genauere Vergleich, daß eine Abhängigkeit des Thomas von Locke gar nicht in Frage kommt. Er steht vielmehr in der Überlieferung der Gnostologie und der aristotelischen Psychologie. Lockes Grundbegriffe sind ihm fremd, z. B. der der Reflexion, aber auch seine Lehre von der Abstraktion, seine Unterscheidung der Substanzen, Modi und Relationen oder sein Wahrheitsbegriff. Wo ein wirklicher Einfluß von Locke vorliegt, z. B. bei Gundling, treten solche Ähnlichkeiten sofort deutlich heraus. Das Gemeinsame, das nur bei oberflächlicher Betrachtung im Vordergrunde steht, stammt aus der aristotelisch-scholastischen Tradition und wird sich in der Hauptsache auf den Satz Nihil est in intellectu ... beschränken. Unter den von Christian herausgegebenen Disser-

Im Sinne des Sensualismus ist auch das weitere Buch abgefaßt. Zuerst (c. 6) wird von den Vorurteilen gesprochen, die solche des Intellekts und des Willens sind (Voreiligkeit und Affekte), und auch der Zweifel des Descartes wird gebilligt, sein erstes Prinzip aber abgelehnt. Dies liege vielmehr in dem Satz des Widerspruchs; darin folgt Thomas den Peripatetikern, obwohl der Gedanke schwer mit dem andern zu vereinen ist, daß die sensio dem Denken vorausgehen soll. c. 7 werden die Sinne wieder als das erste Kriterium bezeichnet, der Gegenstand der ratiocinatio sind daher die Dinge, die unter die Sinne fallen (§ 1). Sie sind Individuen (4). Übereinstimmend mit der alten Noologie und in deutlichem Zusammenhang mit ihr werden die Tätigkeiten des Intellekts in ideae und abstractiones unterschieden (5). Der allgemeinste Begriff ist das ens (9), das in Gott und Geschöpf eingeteilt wird (13), wobei sich Thomas skeptisch über die Gottesbeweise äußert. In der Frage nach der Existenz der Universalien bekennt er sich zum Nominalismus (45).

Die drei letzten Kapitel des allgemeinen Teils handeln über den Modus, die Mittel und die Methode der ratiocinatio. Als bezeichnend sei noch folgendes hervorgehoben. Der Beweis liegt in der notwendigen oder wahrscheinlichen Ableitung aus dem ersten Prinzip (c. 8, 5). Er stützt sich entweder unmittelbar auf die Evidenz oder auf Axiome, die durch Abstraktion von dieser abgeleitet sind (6), wobei umgekehrt wie bei den Peripatetikern, mehr schon dem Kantischen Gebrauch entsprechend, jenes als Beweis a posteriori, dieses als der a priori genannt wird (7). Neben dem Syllogismus wird (c. 9) der Discursus als Mittel der ratiocinatio aufgestellt. Jener diene nur dazu, den Irrtum zu widerlegen, nicht die Wahrheit zu finden. Seine erste Figur genügt. In Schriften formelle Syllogismen zu brauchen, ist pedantisch. Die gute Methode besteht vor allem darin, vom Bekannteren zum Unbekannteren fortzuschreiten (c. 10,2).

Die Kapitel 11—16 bezeichnet Thomas auch als den speziellen

tationes LXIII des Jakob Thomas (1693) handelt die zweite (aus dem Jahre 1652) De intellectus humani comparatione cum tabula rasa, wobei er diese aristotelische Lehre gegen platonisierende Mißdeutung besonders des Bessarion verteidigt, nach dem doch auch Aristoteles omnium rerum insita simulacra angenommen habe. Der Gedanke ist also bei Thomas nicht nur Schul-, sondern auch Familienüberlieferung. In dem Auktionskatalog der Bibliothek des Thomas ist Lockes Essay in der französischen Übersetzung vertreten, die zuerst 1700 erschien (S. 489 Nr. 32).

Teil; er enthält, wie hier herkömmlich, praktische Ratschläge für das Nachdenken, die Darstellung, das Verstehen, Beurteilen und Widersprechen. Den Schluß macht eine Erörterung über den Pedantismus, den Thomas abweichend von unserm heutigen Sprachgebrauch als eine Unklugheit bezeichnet, die mit dem Dünkel und Meinung der Klugheit verbunden ist. Im selben Sinne ist die Rede des Franekerschen Juristen Huber über den Pedantismus gehalten, die Thomas am Ende abdruckt. Der Pedant ist das Gegenbild des Hofmanns; sicherlich sind vor allem die Scholastiker mit ihrem „leeren“ Wissen darunter zu verstehen [1]).

Allgemein kann noch folgendes über das Buch gesagt werden. Beabsichsigt ist — entsprechend dem Ziel der Hofphilosophie — der anthropologische Standpunkt. Er ist aber nicht voll durchgeführt, sondern manches aus der Scholastik und ihrer Metaphysik wird halb widerwillig mitgeschleppt. Will man das Buch an die Schulphilosophie des 17. Jahrhunderts anknüpfen, so ist an die Gnostologie und Noologie zu denken, nur ist der subjektive Standpunkt durchgeführt, der damals noch nicht eingenommen, wohl aber in der Fragestellung der Erkenntnislehre angelegt war. Nominalist nennt sich Thomas selbst, und diese Bezeichnung gilt weiter als nur für das Universalienproblem. Es entspricht dem das deutliche Bemühen, den Kreis des Erkennbaren tatsächlich und grundsätzlich einzuschränken, sowie in der starken Betonung des Unterschiedes von Existenz und Essenz. Für die Stellung im Zusammenhang der damaligen weltanschaulichen Richtungen ist die häufige Abwehr peripatetischer und cartesianischer Lehren bezeichnend. Zwischen diesen beiden feindlichen, aber im Innern vielleicht doch irgendwie verbundenen Mächten soll die Hofphilosophie ihren Weg hindurch finden. Und dieser Weg soll aus der Schule in die Welt führen, denn die Hofphilosophie ist Weltphilosophie und stellt sich eben damit der Schulphilosophie entgegen.

Diese Introductio sollte aber keineswegs vereinzelt bleiben, sondern gehört in den Rahmen einer Reihe, die wenigstens in Vorlesungen auch schon in Leipzig dargestellt ist, und von der uns die „Kleinen deutschen Schriften“ Nachricht geben. Besonders das zweite Stück „Von den Mängeln der aristotelischen Ethik“ (1688) kommt hier in Frage. Thomas verwirft sie ebenso wie die Meta-

1) Zur Herkunft des Begriffs vgl. die Stellensammlung bei Benno Böhm, Sokrates im 18. Jahrhundert, 1929, S. 9 Anm.

physik wegen ihrer allzu theoretischen Haltung. Sie sei nicht geschickt, wirklich auf den Weg zur Tugend zu führen, während die Sittenlehre doch ein Habitus practicus sei, und daher am wichtigsten die Mittel seien, sie ins Werk zu setzen (S. 79—86). Er will daher der im Vorjahre gehaltenen Vorlesung über die Prudentia ratiocinandi (eben die Introductio, S. 75—79) jetzt eine über die christliche Sittenlehre folgen lassen, die er so nennt, weil er sich dabei nicht auf heidnische Philosophen stützt und gegen den Atheismus des Spinoza polemisiert (S. 93—97). Als drittes Glied sollte sich daran eine Vorlesung über öffentliches Recht schließen (S. 97 bis 112). Man sieht, es ist ein Kursus von drei Vorlesungen, der das Ganze des dem Weltmann nötigen Wissens umfassen sollte. Auch in dem folgenden Aufsatz „Von den Mängeln der heutigen Akademien" (1688) beklagt er vor allem den Mangel an praktischer Anwendbarkeit der gebotenen Lehren. In der Theologie fehle es an disciplina und professio pietatis (210), was wohl auf Beziehung zum Pietismus deutet, besonders aber äußert er sich über die beiden Wissenschaften, auf die er sich vornehmlich gelegt hat, Philosophie und Rechtswissenschaft (S. 211 ff.), denen er leere Grillen vorwirft. Er lädt dabei zu einer Disputation über seine Philosophia aulica ein (S. 213—216). Zugleich aber weist er (S. 212) auf eine neue Darstellung der Sittenlehre hin, die er im künftigen Jahre nach einer leichten und anmutigen Lehrart und in deutscher Sprache vortragen will. Damit geht er also auch in der Vorlesung bei wissenschaftlichen Darstellungen zur deutschen Sprache über.

Von dem neuen Lehrplan gibt dann das nächste Stück, der „Vorschlag, wie er einen jungen Menschen ... binnen dreier Jahre Frist in der Philosophie und singulis Iurisprudentiae partibus zu informieren gesonnen sei" (1689) eine genauere Vorstellung. Er hat das Gefühl, als ob seine bisherigen Schriften mehr nur negativ gewirkt hätten, wie er sich denn viele Feindschaft durch sie zugezogen habe. Jetzt will er nicht bloß mehr Irrtümer zeigen, sondern an die Ausbesserung selber gehen (S. 237). Dabei will er auch jetzt die Philosophie nur so weit pflegen, als sie in der Jurisprudenz anwendbar ist (S. 241 f.). Sein Plan ist folgender. Die Grundlage muß mit der Kunst, richtig zu denken und Schlüsse zu bilden, gelegt werden, wie er sie in seiner Introductio vorgetragen hat; dadurch soll der Verstand von allen schädlichen Vorurteilen gesäubert werden (S. 242). Neu ist nun, daß sich daran die Historie schließen soll (243), wodurch also die empirische

Grundlage sehr betont wird, besonders die Geschichte der Philosophie soll kurz erklärt werden. Dann folgt die Philosophia practica, und zwar in ihren drei Teilen, als Ethik, Politik und Ökonomik (245). Auch der Inhalt dieser Disziplinen wird kurz angedeutet. Die Ethik soll vor allem Affektenlehre sein (246—49). Bei der Politik (251—54) kommt es ihm besonders darauf an, den wahren Nutzen der Staatseinrichtungen erkennen zu lassen; dabei will er auch eine Anweisung geben zur Kunst, die Menschen zu erforschen (253 f.). Die Ökonomik endlich soll die einem weltklugen Manne gleichfalls nötige Kunst lehren, ein Vermögen zuwege zu bringen (254—57). Diese ganze praktische Philosophie läuft dann aus in die Lehre vom decorum oder der Galanterie, wofür ein rechtes Wort nicht zur Verfügung stehe (257—60), also die Lehre vom guten Benehmen. Den Übergang zur Jurisprudenz macht die Lehre von der Redekunst (260—62), auf die die Jurisprudenz selber nach ihren verschiedenen Teilen folgt (262—65). Dies Programm, das eine gute Vorstellung von seinen Absichten gibt, will er in drei Jahren durchführen (267). Dazu ist es freilich nicht gekommen, da Thomas schon im Frühjahr 1690 Leipzig verlassen mußte[1]).

Noch auf einen Punkt aus diesem Programm muß hingewiesen werden. In den Bemühungen um eine höfische Wissenschaft kann man zwei Richtungen unterscheiden, die sich auch als Stufen des Unterrichts ansehen lassen, da sich die eine mehr an den angehenden, die andere an den vollendeten Hofmann wendet. Die eine Art bietet einen Kursus der Wissenschaften, der nur nicht auf die Schule und die in ihr gepflegte Theologie, sondern auf das

1) Bemerkenswert in diesem Wissenschaftsprogramm ist eine recht freundliche Bemerkung über Descartes (S. 241). Dazu kann man Ausführungen in dem letzten Heft der sog. „Monats-Gespräche“ (April 1690 bes. S. 275 f.) stellen. Das meiste an seiner Lehre sei wertvoll, bedenklich nur sein allgemeiner Zweifel und der Satz Cogito ergo sum als erstes Prinzip. Hier muß man ihn mehr entschuldigen als verteidigen. Ohne diese zwei Schnitzer würde man nicht viel zu tadeln finden, und er wolle sich in Betrachtung Cartesii klugen und durchdringenden Verstandes selber einen Cartesianer nennen. Diese Bemerkungen sind um so auffallender, als Thomas vorher und nachher die Philosophie des Descartes immer abgelehnt hat. Wollte er damit seinen Übergang nach Brandenburg erleichtern, dessen reformierter Fürst sicher viel von den Cartesianern hielt? Durch persönliche Initiative des Kurfürsten wurde der Cartesianer Sperlette der erste Philosophieprofessor in Halle (vgl. dessen Opera Widmung und Vorrede).

Weltleben und seine praktischen Bedürfnisse abgestellt ist. Derart war das von Thomas in der Vorrede zu seiner Introductio erwähnte Werk des Abbé Gerard, das allerdings den Hauptnachdruck auf die Physik legte. Aus der deutschen Literatur kann man Christian Weises Buch „Der kluge Hoffmeister“ nennen, das in der Hauptsache Länderkunde enthält. So besteht also keine Einigkeit über den Inhalt des zu vermittelnden Wissens. Thomas hat die Aufgabe zweifellos am tiefsten gefaßt und er stellt die höchsten Ansprüche, wenn er Logik, Ethik und Rechtswissenschaft, daneben Geschichte, lehren will.

Der andere Literaturzweig wünscht dem schon ausgebildeten Hof- und Weltmann ein Hilfsmittel an die Hand zu geben für das, was er am nötigsten braucht, nämlich für Menschenkenntnis und Menschenbehandlung. Praktische Psychologie in diesem Sinne war seit der Renaissance ein beliebtes Thema, wobei man an Aristoteles' und Galens Temperamentenlehre anknüpfte[1]). Die Jesuiten, die ja auch ihren Lehranstalten für Laien besonders in den Oberklassen ein weltliches Gepräge gaben, haben als Berater der Fürsten diese Literatur viel gepflegt. Die größte Verbreitung fanden damals die Werke des spanischen Jesuiten Balthasar Gracian, und zumal sein Handorakel. Nach diesem hat Thomas schon vor seiner Introductio eine Vorlesung gehalten (Kl. d. Schriften S. 50 f.) und die Bemühungen um eine weltkluge Menschenkenntnis weiterhin fortgesetzt. Damit reiht er sich auch in diese Richtung der Literatur ein. In dem zuletzt erwähnten Vorlesungsplan baut er sie in die Politik ein (Kl. d. Schriften S. 253 f.); da sie sich aber auf die Affektenlehre gründen, greifen sie auch in die Ethik hinüber.

Endlich sei noch an Thomas' journalistische Tätigkeit in Leipzig erinnert, um das Bild seiner Anfänge zu vervollständigen. Man hat ihn schon den Begründer des deutschen Journalismus genannt (Borinski S. 86). Er weist darin zweifellos auf Lessing voraus (ebd. S. 85). Es handelt sich um die 1688—90 erschienenen sog. Monats-Gespräche, die zuerst in einer deutlich an Christian Weise erinnernden Einkleidung in Gesprächen zwischen Reisenden, später ohne diese, literarische Neuigkeiten besprechen. Auch dies hängt mit den Bemühungen um eine weltmännische Bildung zusammen. Es soll hier in gefälliger Weise eine Übersicht über die literarischen Ereignisse der Zeit geboten werden.

1) Einiges darüber hat Dessoir, Geschichte der neueren deutschen Psychologie, Bd. 1, 2. Aufl. 1902, S. 47—54 zusammengestellt.

b) Die Lehre vom Menschen.

In Halle ist Thomas tatkräftig darangegangen, seine Lehre vom Menschen zu entwickeln. Die hier in Betracht kommenden Schriften Einleitung und Ausübung der Vernunftlehre (1691), sowie Einleitung und Ausübung der Sittenlehre (1692 und 1696) sind abermals aus Vorlesungen hervorgewachsen, wie wir das an Hand einiger in die Kl. d. Schriften aufgenommenen Anzeigen verfolgen können. Zuerst hat er die Vernunftlehre vorgetragen, die „Einleitung“ brachte er schon aus Leipzig mit (vgl. deren Widmung am Anfang und die Erinnerung am Schluß des Buches). Ostern 1691 wandte er sich dann der Sittenlehre zu (Kl. d. Schr. S. 368 f.). Daneben gingen juristische Vorlesungen, aber auch solche über den Stil, über die Kenntnis guter Autoren und eine Anleitung zu Disputationen (372). Ein Jahr darauf gab er noch einmal im Rückblick Rechenschaft von dieser Vorlesungsreihe (492—95); in der Philosophie will er sie jetzt ergänzen durch eine Erklärung von Senecas Schrift De ira, wobei er besonders über die Affekte sprechen, aber auch auf die Geschichte der Philosophie eingehen will (505 f.). Nachdem 1693 die Universität amtlich eröffnet war, gab er im Frühjahr 1694 abermals einen Plan seiner Vorlesungen. Die philosophischen sind jetzt neben den juristischen sehr zurückgetreten, zu diesen kommen besonders historische, über Kirchengeschichte und Philosophiegeschichte. Mit den letztern will er die Moralphilosophie verbinden (649). In dieser kommt es ihm wieder besonders auf die Affektenlehre an, wobei auch Descartes bekämpft wird (651). Hier wird der Grund für die ihm besonders wichtige Lehre gelegt, anderer Menschen Gemüter zu erkennen (651 f.).

Die beiden Werke sind also eine Frucht seiner ersten Halleschen Jahre, nur die Sittenlehre hat ihn etwas länger beschäftigt, wie ja auch ihr zweiter Teil, die Ausübung, erst 1696 erschienen ist. Gelesen scheint er darüber nicht mehr zu haben; eine aber vielleicht doch allzu bescheidene Äußerung (Kl. d. Schr. S. 505) klingt beinahe so, als habe er nicht allzuviel Beifall mit diesen Vorlesungen gefunden. Die Bücher aber haben sich ziemlich verbreitet, wenn auch nicht sofort. Die beiden Teile der Vernunftlehre sind während der Jahre 1699 bis 1719 in vier weiteren Auflagen erschienen, die beiden Teile der Sittenlehre haben es bis 1726 sogar auf 6—7 Auflagen gebracht. Alle vier Schriften wurden ins Lateinische übersetzt.

Auf den Einzelinhalt dieser Werke einzugehen, erübrigt sich wohl, da dafür auf die Darstellung von Bienert (S. 260—317) hingewiesen werden kann. Nur die Hauptzüge seien hervorgehoben, um ihre Eigenart zu kennzeichnen und ihre Stellung in der Entwicklung der deutschen Philosophie zu bestimmen. Sie sind als erste wissenschaftliche Werke des Thomas in deutscher Sprache abgefaßt, was er in Leipzig noch nicht gewagt hatte. Sein Deutsch ist immer frisch, aber etwas sorglos, so daß er fachliche Ausdrücke nicht streng durchhält und ungescheut auch fremde Wörter mit einmengt, wenn sie ihm gerade leichter in die Feder fließen[1]). Die peinliche und manchmal etwas schulmeisterliche Sorgfalt Wolffs in solchen Dingen kennt er nicht. Aber sicherlich war diese nötig, um wirklich eine philosophische Fachsprache zu schaffen. Manchmal wirkt auch bei Thomas noch die breite, zerfließende Art nach, in der das 17. Jahrhundert sich in Wissenschaften der deutschen Sprache bediente (Schulmetaphysik S. 109). Manches hat er aber auch in schöner und gedrungener Schlichtheit gesagt. Immer schreibt er lebendiger und heißblütiger als der auch in der Sprache oft etwas steifleinene Wolff[2]).

Die Vernunftlehre entspricht im ganzen dem, was schon die Introductio brachte, d. h. dem alten Gebiet der Logik. Doch hat sich Thomas inzwischen wohl noch mehr von dem Herkommen frei gemacht, und bewegt sich überhaupt zwangloser, vielleicht manchmal allzu zwanglos. Das Buch vermeidet möglichst die gelehrte Art und will, wie es der Titel ankündigt, „durch eine leichte und allen vernünftigen Menschen, waserlei Standes und Geschlechts sie seien, verständliche Manier“ den Weg zeigen, „ohne Syllogistik das Wahre, Wahrscheinliche und Falsche voneinander zu unterscheiden und neue Wahrheiten zu erfinden“. Leichte Art, Befreiung von der schulmäßigen Form der Syllogistik und neben der Prüfung auch die Erfindung der Wahrheit: das sind die drei Gegensetzungen gegen die Schullogik. Hinzu kommt noch die zeitliche und ewige Wohlfahrt, also die praktische Absicht, die gleich c. 1

---

1) Er äußert sich selbst darüber in der Vorrede zur Einleitung zu der Vernunftlehre S. 14—16 und macht sich über die hierin sorgfältigere Logik lustig, die 1621 aus dem Kreise um Ratke in Köthen erschienen war (S. 16—19).

2) Nach dieser Seite scheinen mir die feinen Bemerkungen Georg Baeseckes zum Deutsch des Thomasius (Beiträge zur Gesch. d. Univ. Halle-Wittenberg, Bd. 2, 1931, S. 283—87) der Ergänzung zu bedürfen.

§ 1 bei der Definition der Gelahrtheit hervorgehoben wird. Eine Annäherung an die „christliche Philosophie“ oder vielleicht mehr noch an den Pietismus kann man wohl darin sehen, daß die Gelehrsamkeit mit dem Sündenfall in Verbindung gebracht wird. Erst durch ihn sei der Unterschied zwischen Gelehrten und Ungelehrten entstanden (ebd. § 3—4). Pietistisch klingt es auch, wenn die Gelahrtheit nicht nur in das Wissen einiger Wahrheiten gesetzt wird, sondern vor allem in das Wissen, daß die Welt von leerem Wahne angefüllt sei (10). Der Sitz der Gelahrtheit ist der Verstand, wobei Thomas Verstand und Vernunft ohne rechten Unterschied gebraucht. Sagt er doch c. 3 § 65, daß die Vernunft Verstand und Willen umfasse, wonach er die Vernunftlehre eigentlich Verstandlehre nennen müßte. Nach dem Herkommen werden die zwei Lichte, Verstand und Offenbarung, unterschieden, auf die sich die zwei Wissenschaften, Weltweisheit und Gottesgelartheit, stützen (c. 1 § 15—21). Vernunftlehre und Historie sind ihre Instrumente, doch bei dieser unter der Vorherrschaft der Offenbarung (16—28). Die göttlichen Geheimnisse sind über dem Verstand, aber nicht ihm zuwider (24), die scholastische Auffassung, an der Thomas festhält, obwohl sonst die Trennung beider Gebiete bei ihm größer ist.

Die Grundhaltung der folgenden Logik unterscheidet sich dann deutlich von der herkömmlichen. Thomas mißt die Vernunft nicht in ihrem zeitlosen Reiche aus, sondern nimmt sie vielmehr als eine lebendige Äußerung des Menschen. Er sieht sie nicht mit der Scholastik in ihrem An sich oder von Gott her, obwohl sie auch ihm selbstverständlich von diesem stammt, sondern nur in ihrem Hervorgang aus dem Sein des Menschen. Darum handelt er grundlegend (c. 3) von der menschlichen Vernunft, deren Wesen er möglichst empirisch-psychologisch zu bestimmen sucht. Der Unterschied des Menschen vom Tiere liegt im Denken (11—17, wobei Thomas in der Auffassung der Tiere dem Gedanken Descartes' von den Maschinen nahe kommt, 54—59); Denken ist ein innerliches Reden mit sich selbst von den Bildungen, die durch die Bewegung der äußerlichen Körper meinem Gehirne eingedrückt sind (22). Diese eigentümliche menschliche Fähigkeit wird in der Hauptsache der Seele gleichgesetzt, wenn der Mensch aus Leib und Seele bestehen soll und jene ihm mit den Tieren gemein, diese ihm eigen sei (61). Die Seele (= die Gedanken, also was man Bewußtsein nennen könnte) zerfällt wieder in Verstand und Wille (64), die aber nicht als Leiden und Tun unterschieden

werden dürfen, sondern beide sind beides zugleich, der Verstand nur im Betrachten, der Wille im Gedenken, etwas äußerlich zu tun (67—68).

Dieser am Menschen ausgerichtete Standort ist auch im folgenden deutlich. c. 4 werden Kunstwörter, d. h. Fachausdrücke erklärt, und zwar besonders aus der Metaphysik. Sie werden dabei aber ganz nominalistisch nur als Wörter genommen, und eine sachliche Bedeutung wird ihnen überhaupt nicht mehr zugeschrieben. Die Metaphysik hat sich damit, wofür sie schon der Vater Thomas ansah, völlig in ein Lexikon verwandelt.

Nominalistisch ist auch c. 5 die Bestimmung der Wahrheit, deren sachlicher Sinn in der Hauptsache aufgegeben wird. Sie wird nur vom Menschen her gesehen, und von der transzendentalen Wahrheit ist nicht mehr die Rede. Sie gilt daher nur als die Übereinstimmung der menschlichen Gedanken mit der Beschaffenheit der Dinge außer den Gedanken, eine beiderseitige Harmonie, bei der aber die äußeren Dinge den Anfang machen. Die Dinge sind so beschaffen, daß der Verstand sie begreifen kann, und der Verstand so, daß er sie zu begreifen vermag (13—15). Es ist die Harmonie, deren Problem sowohl die Okkasionalisten wie Leibniz beschäftigte; aber während diese einen metaphysischen Grund dafür suchten, hebt Thomas nur die Tatsache als solche hervor. Bezeichnend für seinen Empirismus ist auch, daß er neben das Wahre immer das Wahrscheinliche stellt (20). Das bloße Wort oder der bloße Gedanke ist nicht wahr, sondern immer nur in Beziehung auf ein Ding (42—48). Dazu paßt allerdings nicht ganz, wenn c. 6, 20 als wahr bezeichnet wird, was mit des Menschen Vernunft übereinstimmt, allerdings, wie hinzugefügt wird, sowohl mit den Sinnen als mit den Ideen (22), wonach also die Sinne an die Stelle der Dinge getreten und der anthropologische Standpunkt zum Psychologismus gesteigert sein könnte. Aber deutlich ist das nicht, in solchen Fragen ist Thomas eben recht unbekümmert und ohne Scheu vor Widersprüchen. Die Sinne sind der Anfang aller menschlichen Erkenntnis (25). Was der Verstand durch die Sinne erkennt, ist wahr (26), diese an sich betrügen nicht (27 ff.). Die Ideen der Abstraktionen müssen daher immer mit den Sinnen verknüpft sein (71 ff.); wenn sie mit diesen übereinkommen, sind sie wahr (100). Die ersten, unbeweisbaren Wahrheiten sind Prinzipien; die „Dartuung“, wie die Wahrheit mit dem ersten Prinzip zusammenhängt, ist der Beweis (c. 7, 9), der in ostensio

(durch die Sinne) und demonstratio (durch das Denken) eingeteilt wird.

Die folgenden Hauptstücke wenden diese Grundlehren dann auf die verschiedenen Klassen der Dinge an. Am bemerkenswertesten ist das 12. Hauptstück, in dem die Mittel angegeben werden, neue Wahrheiten zu finden. Es sind neue Schlüsse aus den bekannten Prinzipien. Durch den Syllogismus und die scholastische Methode werden sie nicht gewonnen. Vielmehr müssen sie auf eigenen Erfahrungen beruhen, die dann durch richtige Definitionen und Einteilungen bestimmt werden (35—40). Am wichtigsten ist dabei, vom Leichtesten und Bekanntesten auszugehen (33).

Die „Ausübung der Vernunftlehre" handelt in 5 Hauptstücken von der Geschicklichkeit, die Wahrheit durch eigenes Nachdenken zu erlangen, anderen Erkenntnisse beizubringen, ihre Erkenntnisse zu verstehen, sie zu beurteilen und, wenn nötig, zu widerlegen. Es sind also praktische Ratschläge, wie sie auch die Scholastik ihren methodischen Schriften beifügte, und worauf die Introductio ebenfalls hinauslief. Eindrucksvoll ist die große Lebendigkeit, mit der die wissenschaftliche Arbeit aufgefaßt wird. Thomas gibt kein begriffliches Programm, sondern wendet sich immer unmittelbar an den Menschen und entwickelt seine Gedanken mit guter Seelenkenntnis. Es sind Ratschläge eines erfahrenen, aber auch weisen und gütigen Mannes. Vieles ist noch heute anziehend zu lesen.

Daß diese Vernunftlehre, mit der die deutsche Aufklärung anhebt, schon aus äußeren Gründen nicht aus Locke stammen kann, wurde bereits gesagt. Auch innerlich weicht sie in vielem von Locke ab. Bei diesem ist der Psychologismus weit mehr durchgebildet und der ganze Aufbau ist anders; die Kritik der angeborenen Ideen und die ausführliche Behandlung der einzelnen Sinnesgebiete fehlen bei Thomas. In den einzelnen Lehren sind nicht selten deutliche Abweichungen, die im ganzen darauf zurückgehen dürften, daß Thomas trotz allem von der mächtigen metaphysischen Überlieferung der deutschen Schulphilosophie im 17. Jahrhundert abhängt, während in England der rein empirische und psychologische Standpunkt viel stärker durch den Nominalismus, aber auch durch Bacon vorbereitet war. Die Übereinstimmungen erklären sich damit, daß beide von dem Aristotelismus der Schulphilosophie herkommen und sich dabei beide zum Nominalismus bekennen[1]). Erwähnt wird Locke bei Thomas erst

1) Die geistige Herkunft Lockes scheint mir noch recht ungeklärt, was

viel später, so viel ich sehe, erst in der Neuen Vorrede zu Poiret 1708 und in den Cautelen zur Rechtsgelahrtheit 1710 (c. 9 und 10).

Die Ansätze für Thomas' Bestrebung sind in der deutschen Philosophie des 17. Jahrhunderts deutlich. Sie liegen in den so auffallenden, nur in Deutschland in dieser Weise vorhandenen Bemühungen um eine Erkenntnislehre, in Gutkes Intelligentia, Calovs Gnostologie und Noologie[1]). Sie gehören ganz zur lutherischen Philosophie. Auf reformierter Seite, und gerade in Frankfurt a. d. O., wurde ihr von Valandus und Strimes (Grebenitz) ihr Eigenrecht gegenüber der Logik bestritten (Schulmetaphysik S. 96). Die Aufgabe der Gnostologie wurde damit an die Logik übertragen, wie wir das bei Grebenitz und Strimes finden. Gedruckt erscheint dies erst in dem 1697 von Strimes veröffentlichten Buche, doch fallen die entsprechenden Vorlesungen des Grebenitz in die Jahre 1677—79, also gerade als Thomas in Frankfurt war. Dies ist die Aufgabe, die sich Thomas stellt: die Logik als Gnostologie vorzutragen. Indem er aber dabei zugleich an das naturgemäße Denken anknüpft, baut er ramistisch die Metaphysik mit hinein, da sie ihm neben der Logik keine eigene Aufgabe besitzt. Und er stellt sich überhaupt, zufolge seines ganz anderen psychischen Habitus, auf den Boden des Nominalismus. Gemessen an der philosophischen Literatur des 17. Jahrhunderts muß man also Thomas' Vernunftlehre als eine aus dem Blickpunkt der Reales in den der Nominales versetzte Gnostologie bezeichnen. So kann man sie ganz aus der deutschen Entwicklung verstehen und braucht nicht nach England auszuschauen.

Auch in der Sittenlehre ist das Bemühen deutlich, die bisherige mehr theoretische Behandlung zu verlassen und sie so vorzutragen, daß sie wirklich ins Werk gesetzt werden kann, worüber er sich schon in Leipzig in seinem „Diskurs von den Mängeln der aristotelischen Ethik" geäußert hatte. Er verwirft darum den üblichen Tugendkatalog des Aristoteles (Einleitung Vorrede 1) und mahnt, lieber die Tugenden auszuüben, als über ihre Benennung oder Beschreibung unnötigen Streit anzufangen (c. 8, § 31).

---

wohl damit zusammenhängt, daß die englische Schulphilosophie des 17. Jahrhunderts noch unbekannter ist, als es die deutsche war. v. Hertling, John Locke und die Schule von Cambridge 1892 verfolgt seine Ursprünge nur nach der überraschenden, nämlich platonischen Seite.

1) Er besaß die Bücher von Geilfus und Meier über diese Gebiete, Bibl. Thomasiana S. 363 Nr. 648.

Auch hier ist ihm das Ziel die „Ausübung“, und daß die Lehren sich fruchtbar im Leben erweisen. Die Sittenlehre ist daher insbesondere eine Anweisung zur Welt- und Lebenskenntnis und vor allem eine Mahnung, sich selbst und seine Stellung in der Welt zu erkennen und entsprechend zu handeln. Der Zusammenhang mit seiner „Hofphilosophie“ ist also deutlich.

Der Ausgang wird abermals vom Menschen genommen. Wie das Wahre, so liegt auch das Gute in der Übereinstimmung, denn es bedeutet, daß ein Ding das andere in seiner „Dauerung“ (Bestand) erhält und dessen Wesen und Beschaffenheit vermehrt (Einl. c. 1 § 4—6). Diese Übereinstimmung wird als „Harmonie“ bezeichnet (Ausüb. c. 8, § 2—4), so daß also auch den Harmoniegedanken Deutschland nicht vom Auslande (Shaftesbury) zu lernen brauchte. Er war ihr nicht nur von Leibniz, sondern auch von Thomas her bekannt. Genauer ist das Gute die Übereinstimmung aller Dinge miteinander (Einl. c. 1, § 7) und mit Bezug auf den Menschen die Übereinstimmung mit dem ganzen Menschen und nicht nur, wie das Wahre, mit seinem Verstande (ebd. § 9). Das Wesen des Menschen liegt in einer Bewegung von der Unvollkommenheit zur Vollkommenheit (30—31), und die Vollkommenheit besteht eben in der Übereinstimmung. Sie zeigt sich in der Ruhe; der ruhige Zustand ist gut und alle zu starken Bewegungen sind böse (52—58). So wird dann im folgenden Hauptstück als die größte Glückseligkeit des Menschen die Gemütsruhe bestimmt (c. 2 § 63); ihre wesentlichen Stücke sind Weisheit und Tugend (124). Der Zusammenhang mit der hellenistischen Ethik, der die gesamte Entwicklung der weltförmigen Moral seit der Renaissance bestimmt, ist hier deutlich; ihm entspricht schon die Ableitung der Ethik aus der Natur des Menschen. In die Gemütsruhe setzten die Stoiker, Epikureer und Skeptiker das höchste Ziel. Reichtum, Ehre und Gesundheit erklärt Thomas dabei zwar für wichtig, aber doch nicht für unerläßlich (c. 2. § 91—123), und so ist nicht ganz leicht zu sagen, ob man ihn mehr auf die stoische oder die epikureische Seite stellen soll. Beide berühren sich in ihren Idealbildungen und erst recht in ihren späteren Wirkungen. Mit einer Erklärung von Senecas De ira eröffnete Thomas in Halle seine Vorlesungen zur praktischen Philosophie (Kl. d. Schr. S. 505); aber in dessen aufgeweichten Stoizismus ist schon manches Epikureische eingegangen (vgl. meine Geschichte d. griech. Ethik Bd. 2, 1911, S. 495—98). Auch Epikur wird gelegentlich

von Thomas gelobt (Bienert S. 220). Im ganzen dürfte das Verhältnis so wie häufig sein: die Idealbildung ist mehr stoisch, wo aber von der Verwirklichung im Seelischen gehandelt wird, fließt auch Epikureisches ein.

Aber Thomas sieht diese Einwirkung der antiken Philosophie überhaupt nicht für entscheidend an. Schon in dem Diskurs von den Mängeln der aristotelischen Ethik kündigt er eine christliche Sittenlehre an, und dieser Forderung will er jetzt vielleicht noch mehr genügen. In dem ethischen Grundbegriff spricht sich das weniger darin aus, daß (c. 3) Gott als der letzte Ursprung aller menschlichen Glückseligkeit bezeichet wird, denn dieser Gedanke ist auch der antiken Philosophie nicht fremd, sondern vor allem darin, daß die höchste sittliche Kraft in die Liebe gesetzt wird, in die „vernünftige Liebe“ (c. 2, § 71), ein Ausdruck, an dem die Vereinigung des Griechischen und Christlichen unmittelbar sichtbar wird. Die vernünftige Liebe ist die höchste Glückseligkeit, denn sie ist die ruhige Vereinigung und Übereinstimmung der Gemüter. Es ist der Begriff, von dem die gesamte Sittenlehre des Thomas ihre Beleuchtung erhält. Die Liebe der Menschen untereinander ist das einzige Mittel, die Gemütsruhe zu erhalten (c. 4); sie ist darum das Maß aller Tugenden (c. 4, § 64) und nach der natürlichen Vernunft mit der Liebe Gottes eins (66). Sie gründet sich auf die Gleichheit der Menschen, und zwar als allgemeine, insofern alle Menschen in dem Menschsein gleich sind (c. 5). In dieser Hinsicht äußert sich die vernünftige Liebe besonders als Leutseligkeit und Geduld, daneben als Wahrhaftigkeit, Bescheidenheit und Verträglichkeit (§ 105). Die Gerechtigkeit ist das Vermögen, den Menschen zu dem zu zwingen, was er freiwillig leisten sollte; deshalb kann wohl Liebe ohne Gerechtigkeit sein, nicht aber diese ohne jene (104). Davon ist die absonderliche vernünftige Liebe zu unterscheiden, die eine besondere Gleichheit wie die des Alters, Geschlechts, Standes voraussetzt (6). Ihr muß die Hochachtung zugrunde liegen und diese muß sich besonders in drei Tugenden äußern (c. 6, § 27), in der aufmerksamen Gefälligkeit (die mehr Augen des Herzens als des Leibes fordert, 34), in der Guttätigkeit und in der Gemeinmachung alles Vermögens und Tuns. Im Anschluß daran werden (c. 7) feinsinnig verschiedene einzelne Liebesfragen besprochen (anders als von den Roman-Autoren, 30).

Endlich wird (c. 8) die vernünftige Liebe gegen uns selber er-

örtert, wobei (§ 1) eingeschärft wird, daß die Liebe sich immer auf andere Personen oder Dinge richte und nur Toren glaubten, daß man sich selbst am meisten liebe, während man sich selbst doch gar nicht lieben könne. Nach Thomas ist es nur die Liebe gegen andere, die erfordert, daß wir auch für uns selber Sorge tragen. Es ist in der Hauptsache die Pflicht der Selbsterhaltung (§ 2), aus der die Tugenden der Mäßigkeit, Reinlichkeit, Arbeitsamkeit und Tapferkeit entspringen (31). Ein letztes Kapitel gilt noch der vernünftigen Liebe in den vier besonderen menschlichen Beziehungen von Mann und Weib, Eltern und Kindern, Herr und Knecht, Obrigkeit und Untertanen. Auch dabei fehlt es nicht an zahlreichen feinen ethisch-psychologischen Bemerkungen, von denen hier keine Vorstellung gegeben werden kann.

Während die „Einleitung“ vom Guten und der Tugend handelt, handelt die „Ausübung“ vom Schlechten und den Lastern, weil sie eine Anweisung zum Kampfe gegen diese geben will. Die beiden Bände der Vernunftlehre und die Einleitung zur Sittenlehre sind in den Jahren 1691/92 in rascher Folge erschienen, dagegen hat sich die Arbeit an der „Ausübung“ über mehrere Jahre erstreckt. Wie Thomas am Schlusse des Buches bemerkt, hat er es im Juni 1693 begonnen, aber erst im Mai 1696 abgeschlossen. Infolgedessen ist es weniger einheitlich, und besonders enthält es in der wichtigen Frage nach dem Vermögen des Menschen zum Guten einen deutlichen Bruch, von dem hier aber zunächst abgesehen werden soll, um ihn erst später im Zusammenhang mit andern Schriften zu behandeln.

Das Buch beginnt (c. 1) mit einer sehr pessimistischen Schilderung des menschlichen Lebens, denn obwohl alle Menschen nach dem Glück trachten, sind doch die meisten unglücklich, und zwar weil sie unruhig und ohne vernünftige Liebe sind (§ 1—5). Schuld daran sind die Menschen selber (23—24), und zwar ihre Vorurteile, deren schon die Vernunftlehre zwei unterschied, die der Übereilung und die der Autorität (25). Der letzte Ursprung derselben liegt in dem Willen, aus ihm entspringen auch die Vorurteile des Verstandes (26—28), die hier Ungeduld und Nachahmung heißen (42). Die Betonung des Willens kennzeichnet Thomas' Psychologie von Anfang an, und es ist wichtig, daß er auch zum Ursprung des Bösen gemacht wird, ein Zug, der ihn berechtigt, seine Philosophie als christliche zu bezeichnen, da die Antike das Schlechte immer in einem Mangel des Verstandes suchte. Diese Verkehrung

des Willens zeigt sich in einer unvernünftigen Liebe, die zur Unruhe des Gemüts führt, denn ohne Liebe kann der Mensch nicht einen Augenblick sein (32—33). Die letztere Bemerkung ist wichtig. Das Wesen des Menschen wird damit ganz allgemein in die Liebe gesetzt, in der man eine Art praktischer Intentionalität sehen kann, ein affektives Gerichtetsein auf andere Menschen oder Gegenstände, woraus sich auch erklärt, daß nach Thomas keine Selbstliebe möglich ist. Der Wert der Liebe bemißt sich danach, worauf sie sich richtet. Und die unvernünftige Liebe ist das Verlangen des Willens, sich mit dem zu vereinigen, was der Verstand für böse erkennen sollte (38).

Die folgenden Hauptstücke bringen die Lehre von den Gemütsneigungen oder Affekten, indem zuerst (c. 2) die Lehren anderer Philosophen kritisiert werden, dann (c. 3) die eigene Lehre entwickelt wird. Auch hier wird wieder, besonders gegen Descartes, betont, daß die Affekte ihren Ursprung nicht im Verstande, sondern im Willen haben und Bewegungen des Willens sind (§ 12 ff.). Schließlich (c. 4) werden sie alle zurückgeführt auf einen Hauptaffekt, nämlich das Verlangen (desiderium) oder die Begierde (cupiditas) (§ 3—4), der seinerseits zerfällt in Liebe und Haß (7), wobei aber die Liebe der Grundtrieb des Menschen bleibt, da der Haß eigentlich nur eine verkehrte Liebe sei. Ist doch „allemal auch Liebe, wo Haß ist, aber nicht allemal Haß, wo Liebe ist“ (9). Alle andern Gemütsneigungen können auf Liebe oder Haß zurückgeführt werden (c. 5). Ihr Wert bemißt sich danach, ob sie uns zur Ruhe oder Unruhe führen (c. 6, § 8).

Im folgenden (c. 7) werden vier Liebes-Arten herausgearbeitet, indem der vernünftigen Liebe drei Gestalten der unvernünftigen entgegengestellt werden, nämlich der Ehrgeiz, der Geldgeiz und die Wollust[1]). Eine eigentliche Begründung dafür, warum es diese und keine andern gibt, erhalten wir nicht. Sie werden mit verschiedenen andern Gestalten des Seins in Zusammenhang gebracht, was auf den geistesgeschichtlichen Zusammenhang der Lehre hindeutet. Besonders wird an die Lehre von den Elementen (Schwefel, Quecksilber, Salz) und an die von den Humores erinnert (§ 4—7). Zusammenhang mit einer qualitativen Elementenlehre, wie wir sie

1) Budde, Elementa philos. pract., praef. 1697 behauptet, schon de Groot habe nach antiker Lehre „ambitionem, avaritiam et voluptatis cupiditatem“ als Grundlaster bezeichnet. Eine entsprechende Stelle ist mir nicht bekannt.

besonders aus Paracelsus kennen, liegt bei Thomas sicher vor — er wie seine ganze Gruppe setzt diese Überlieferung im Gegensatz zur mechanischen Naturlehre fort —, ebenso mit der in der praktischen Weltweisheit seit langem gepflegten Lehre von den Humores oder den Temperamenten. In beiden leben bestimmte antike Bewegungen fort, dort die qualitative Elementenlehre mancher Vorsokratiker, die aber auch Aristoteles übernommen hatte, hier die Charakterologie, wie sie Aristoteles und seine Schule (Theophrast) gepflegt hatten.

Dies wird dann (c. 8—12) im einzelnen ausgeführt, indem die aus der vernünftigen Liebe entspringenden Tugenden und die aus der unvernünftigen entspringenden Untugenden behandelt werden. Es wird hier ein ganzer Abriß der Charakterologie und menschlichen Typenlehre gegeben, und es muß abermals sehr betont werden, daß diese Neigung, ganz aus deutscher Geistesbewegung entstanden, schon am Eingang der deutschen Aufklärung vorhanden ist. Die große Vorliebe, die sie später noch für dies Gebiet haben sollte, brauchte nicht erst vom Auslande angeregt zu werden. Die Absicht ist dabei auch hier eine praktische, nämlich einmal geht sie auf den Erwerb von Menschenkenntnis, weshalb ein Stück über die äußerlichen Kennzeichen der Gemütsneigungen folgt (c. 13), ein Thomas immer begleitendes Interesse, worüber gleich noch mehr zu sagen sein wird. Und ferner handelt er (c. 14) von der Arznei wider die unvernünftige Liebe, wobei der der Zeit nahe liegende medizinische Ausdruck zu beachten ist. Hier gibt er Ratschläge, wie die drei bösen Begierden zu dämpfen und die vernünftige Liebe in die Höhe zu heben sei. Am wichtigsten ist dafür die Selbsterkenntnis. Übrigens ist Thomas überzeugt, daß die Ordnung der Gemütsneigungen in einem Menschen sich niemals ändert (c. 12, § 53—61), ein bemerkenswertes Bekenntnis zur Lehre von der Unveränderlichkeit des Charakters.

Diese gesamte wissenschaftliche Arbeit stand unter einem besonderen praktischen Zweck, der am deutlichsten in der Ausübung der Sittenlehre zum Ausdruck kommt. Wie heute die Charakterologie im Gegensatz zu einer älteren, mehr theoretisch gerichteten Psychologie sich praktische Menschenkenntnis zum Ziele steckt, so auch bei Thomas. Er stellt diese Seite bei seinem Eintritt in den brandenburgischen Staat ganz in den Vordergrund und bietet im Dezember 1691 dem Kurfürsten Friedrich III. eine Erfindung an, „die neue Erfindung einer wohlgegründeten und

Am unmittelbarsten fühlt sich Thomas natürlich aufgefordert,

für das gemeine Wesen höchstnötigen Wissenschaft, das Verborgene des Herzens anderer Menschen auch wider ihren Willen aus der täglichen Conversation zu erkennen“ (Kl. d. Schr. S. 449—490). Wenn er auch mit dieser Wissenschaft ziemlich geheim tut und sie nur persönlich einzelne lehren will, so gibt er doch genugsam Andeutungen, daß wir sie zusammen mit dem, was in der Ausübung der Sittenlehre steht, auf die er ausdrücklich verweist, ganz wohl erkennen.

Er baut sie auf seiner Lehre von den vier Hauptneigungen der Menschen auf. Es kommt darauf an, an jedem Menschen seine vorherrschende Neigung zu erkennen und den Grad, in dem er auch die übrigen Neigungen besitzt. Obwohl Thomas einschärft, daß hierbei die mathematische Methode nicht angewandt werden könne (S. 486), will er doch manchmal das Verhältnis dieser Neigungen zueinander geradezu zahlenmäßig bestimmen („Weitere Erläuterung des unlängst getanen Vorschlags wegen der neuen Wissenschaft“ 1692 c. 5). Um zu einer solchen Erkenntnis zu kommen, muß man zuerst das affektierte und das natürliche Benehmen unterscheiden, was nicht schwer sei (Kl. d. Schr. S. 467 f.). Aus den unbewachten kleinen Äußerungen erkennt man das Wesen der Menschen am leichtesten, da sie gewöhnlich nur das Gröbste verbergen und sich durch das Kleine verraten (S. 468). Der Nutzen einer solchen Wissenschaft ist besonders am Hofe sehr groß (469 ff.), auf Universitäten wurde sie aber bisher nicht gelehrt und in Büchern nur ungenügend erörtert (474—75). Er habe sie auf gewisse Grundregeln und dadurch in eine bestimmte Ordnung gebracht; das ist seine eigentliche Erfindung (476). Er rühmt sich dabei seiner Fähigkeit, die Menschen zu erkennen (478 f.) und will jeden die Gründe dieser Wissenschaft lehren (482). Auch sich selber ist er bereit, darin prüfen zu lassen, aber nur von jemandem, der selber die Kunst besitzt. Damit er sich darin ausweist, legt Thomas drei Probleme der Menschenkenntnis zur Beantwortung vor (482—84; ihre Auflösung in der „Weiteren Erläuterung“ S. 218—37), eine Herausforderung zu einer Disputation, die mehr den Charakter eines Turniers hat, weil die Streitenden sich nicht mit ihrem Wissen, sondern mit ihrem Können einsetzen müssen. Mit seinen Hörern hielt er entsprechende Übungen ab, ließ sie Charakteristiken, z. B. von Saul, David und Salomon, ausarbeiten und besprach diese dann („Historie der Weisheit und Torheit“ 3. Teil 1693 S. 241—328).

Aber auch diese äußerst lebensnahe Wissenschaft, die sichtlich aus den Bemühungen um eine höfische Philosophie hervorgewachsen ist und mit Gracians u. a. Lehre von der Weltklugheit zusammenhängt, hat einen sittlichen Zweck. Eine bloße Kunst kalt berechnender Menschenbeobachtung, wie sie in ähnlich gerichteten westeuropäischen Schriften meistens erstrebt wird, würde dem warmherzigen, immer hilfsbereiten Sinne des Thomas wenig entsprechen. Vielmehr entwickelt er daraus eine Art weltlicher Seelsorge, die man vielleicht in die Nähe pietistischer Seelenführung stellen darf, die sich aber doch deutlich von ihr unterscheidet und auch durch Thomas selber von ihr abgegrenzt wird. Schon das Schreiben an seinen Schwager vom Jahre 1689 „Ob wahrhafte Liebe zwischen Eheleuten sich notwendig in anderer Gesellschaft kundgeben müsse" (Kl. d. Schr. S. 321—40) gehört hierher, und besonders ist die Ausübung der Sittenlehre dann erfüllt von derartigen Ratschlägen. Auch hier steht Thomas wieder nahe bei Christian Weise, ebenso wie in der typisierenden Betrachtungsweise, die jedes Verhalten auf bestimmte, allgemeine Grundformen des menschlichen Seins zurückführt, und in der reflektierenden Art, mit der das Vernünftige als das Richtige erstrebt wird.

Am unmittelbarsten fühlt sich Thomas natürlich aufgefordert, auf die Studenten zu wirken, und er ist froh, daß er nach der offiziellen Eröffnung der Universität ihnen unabhängiger gegenüberstehe und sich nicht mehr nach ihrem meist verdorbenen Geschmack zu richten brauche, sondern ihnen vortragen könne, was sie am nötigsten brauchten. Das tut er denn auch gründlich in dem Diskurs „Vom elenden Zustand der Studenten" (April 1693, Kl. d. Schr. S. 567—614). Er grenzt dabei seine Ermahnungen gegen die christlichen deutlich ab, indem er drei Menschenarten unterscheidet, nämlich Bestien, Menschen und Christen, deren Stand die verdorbene Natur, die gesunde Natur oder die Gnade ist (S. 570 f.). Er wendet sich nur an die beiden ersten Gruppen, da die letzte ihn nicht nötig habe. Die meisten Studenten liefen auf dem Wege der Bestialität (571), und er unterscheidet unter ihnen drei Arten nach den drei Hauptlastern Wollust, Ehrgeiz und Geldgeiz (572). Daraus entwickelt er drei Studententypen (572—82) und schildert den Schaden, den sie in den verschiedenen Ständen anrichten (582—87). Dem stellt er das Bild des Menschen entgegen, der sich auf den Weg der Vernunft und Tugend gewandt hat (587 f.). Er zeigt die Mittel, wie dem Übel abzuhelfen ist

(588 ff.) und bietet sich dabei als Gewissensrat an (592 f.). Er richtet dafür eine regelmäßige Sprechstunde ein (612—14). Bald darauf, im Juni 1693, beginnt er seine Ausübung der Sittenlehre zu schreiben.

Da erfolgt im Jahre 1694 eine Wendung, die wir doch wohl als einen Einbruch eigentümlich pietistischer Gedanken in die bisher, wenigstens psychologisch, recht geschlossene Denkweise des Thomas ansehen müssen. Bienert hat sich (S. 152 ff.) um den Nachweis bemüht, daß Thomas von je der pietistischen Geisteswelt nahe gestanden habe; und daß er schon in Leipzig für den Pietismus eintrat und mit Francke freundschaftlich verbunden war, ist bekannt. Aber es bleibt die Frage, welche Züge dieser Bewegung ihn damals schon als verwandt angezogen haben. Das war gewiß die Absage an den übersteigerten Wissensbetrieb in der Religion und die Richtung auf ein werktätiges Christentum. Dagegen war ihm bis zu dem jetzt zu besprechenden Umschwung das starke Sündengefühl fremd, das gerade den Franckeschen Pietismus mit dem ursprünglichen Luthertum verbindet. Die frische, zupackende Art, mit der Thomas an alle Lebens- und Wissensfragen heranging, war getragen von dem Bewußtsein des eigenen Rechts und von dem Vertrauen auf die eigene Kraft. Auch die Lehre von der vernünftigen Liebe und die Forderung, sich zu ihr zu erheben, hat trotz aller pessimistischen Beurteilung des tatsächlichen Lebens nur unter dieser Voraussetzung Sinn. Bis in die Juni 1693 begonnene Ausübung der Sittenlehre ist dieser Standpunkt gewahrt. Dem gegenüber bringt das Jahr 1694 einen deutlichen Umschwung. So kann man vielleicht die gewöhnliche Meinung einer pietistischen Wendung und Bienerts Gegenmeinung, daß er immer den Pietisten nahe gestanden habe, ausgleichen.

Die Wendung tritt für uns zuerst erkennbar hervor in der am 5. Juli 1694 gehaltenen „Nachdrücklichen und scharfen Lektion an sich selbst“ (Kl. d. Schr. S. 655—96), die dem Kurfürsten Friedrich III. gewidmet ist. Dieser hatte bei der Eröffnung der Universität die Professoren zur Einigkeit gemahnt. Thomas nimmt das auf, aber getreu seiner Mahnung, immer von der Selbsterkenntnis auszugehen, wird es ihm zum Anlaß, eine strenge öffentliche Selbstprüfung mit sich vorzunehmen, die ihm allein das Recht gäbe, auch andere zu prüfen und zu ermahnen. Eine solche vor Professoren und Studenten gehaltene Rede dürfte in der Geschichte der Universitäten wohl einzig dastehen. Es ist eine Art

öffentlicher Beichte, wenn auch in ganz laienmäßiger und gar nicht kirchlicher Form [1]). Die liebenswert offene Art dieses prachtvollen Menschen zeigt sich auch dabei und sein starkes Gefühl innerer Sicherheit und Überlegenheit, das ihn einen solchen Schritt wagen ließ ohne Sorge, dadurch an Ansehen zu verlieren. Aber inhaltlich ist es doch ein deutlicher Umschwung. Er prüft sich unter dem Gesichtspunkt der drei von ihm aufgestellten Hauptlaster und wirft sich — wohl nicht mit Unrecht — am meisten Ehrgeiz vor, daneben aber auch viel Wollust, was nicht nur im geschlechtlichen Sinne zu verstehen ist, am wenigsten Geldgeiz (S. 671—92). Auf die einzelnen Ausführungen, die in ihrer schroffen Wahrheitsliebe und ihrem seelenkundlichen Scharfblick reizvoll zu lesen sind, kann nicht eingegangen werden. Man muß sie verbinden mit Bemerkungen in dem 12. Hauptstück der Ausübung der Sittenlehre. Dort trägt er zum ersten Male seine neue Lehre vor, daß die vernünftige Liebe bei allen Menschen von den Hauptlastern unterdrückt und bei allen nur als geringster Affekt vorhanden sei. Daher sei kein Mensch tugendhaft. Er gesteht, daß er früher anders gelehrt habe, und zwar weil er die Mischung von Ehrgeiz und Wollust für vernünftige Liebe gehalten habe (§ 37 bis 39; vgl. c. 7 § 26, c. 12 § 3—4). Sie ähneln einander, weil die Fehler jener beiden Laster sich gegenseitig mäßigen. Dies ist ja aber, wie wir aus der Nachdrücklichen Lektion wissen, sein eigener Fall, und er gibt damit zu, was auch aus allen früheren Äußerungen herausklingt, daß er sich im Besitz dieser vernünftigen Liebe geglaubt hat. Jetzt hat er erkannt, daß, was er dafür hielt, nur eine nach außen allerdings günstige Mischung an sich lasterhafter Eigenschaften sei. Aus der gleichen Stimmung heraus macht er sich auch Vorwürfe wegen seiner Rücksichtslosigkeit im Streite und richtet 1695 „Ostergedanken vom Zorn und der bitteren Schreibart wider sich selbst“ (Kl. d. Schr. S. 697—734), ein Gespräch zwischen Fleisch und Geist, das mit einem von beiden gemeinsam gesprochenen Sündenbekenntnis endet.

Wie es zu diesem Umschwung gekommen ist, wissen wir leider nicht. Am ehesten wird man an einen Einfluß Franckes denken müssen, den Thomas sich zum Beichtvater gewählt hatte. Wichtiger für uns ist, daß dies auch auf seine Lehre einen deutlichen Einfluß gehabt hat, der für ihre Geschlossenheit nicht günstig ge-

1) Selbstprüfung wurde auch in der Stoa gepflegt; vgl. etwa die von Thomas 1692 in der Vorlesung erläuterte Schrift Senecas De ira I 3 c 36.

wesen ist. Wenn Thomas bisher Bestien, Menschen und Christen unterschied und sein Bemühen darauf richtete, aus Bestien Menschen zu machen, so fällt dieser von der vernünftigen Liebe beherrschte Menschenschlag nun eigentlich fort; alle, die nicht unter der Gnade stehen, sind Bestien und müssen der Gnade harren, die sie zu Christen macht, die sie sich aber nicht selber geben können. Thomas erklärt sich jetzt (Ausübung c. 15) gegen die Lehre der Philosophen und besonders Descartes' zu Luthers Meinung von der Ohnmächtigkeit des freien Willens (§ 1—17). Allerdings kommt damit seine ganze Ethik in Gefahr, und so fügt er hinzu, daß man trotzdem die Lehrsätze von der Dämpfung der Gemütsneigungen nicht ganz aus den Augen setzen dürfe (6), sei doch bei jedem Menschen noch ein Funke der vernünftigen Liebe vorhanden, der ihn in seinem Tun und Lassen bestraft (18), und so kann er wenigstens gehindert werden, noch schlechter zu werden (19). Könnte es sonst doch auch keine Zurechnung geben, und das Recht der Strafe würde erschüttert. Gegen die Lehre, daß der Mensch alles aus unwidertreiblicher Notwendigkeit verrichte, wendet er sich ebenso entschieden (20) [1]).

Später hat Thomas diesen pietistischen Zug in seiner Menschenauffassung wieder getilgt. Die zeitlichen Grenzen des Einflusses lassen sich gut umschreiben durch die Abhandlungen, die er den beiden Ausgaben von Peter Poiret, „De eruditione triplici“ (1694 und 1708) beigegeben hat. Die erste, aus demselben Jahre, wie die Nachdrückliche Lektion, wahrt doch noch den alten Standpunkt, wenn er (§ 33) als seine Absicht erklärt, aus Bestien Menschen zu machen, während Poiret von der Menschlichkeit zur Christlichkeit führen wolle. Deshalb komme bei ihm Poirets Regel, daß man zum Finden der Wahrheit sein Verderben erkennen müsse, nicht vor. Die zweite dagegen verwirft diese Regel schlechthin, da es dann niemals eine natürliche Verbesserung der Erkenntnis geben würde (§ 30), und die mystische Theologie führe überhaupt leicht zum Enthusiasmus (34). Gegen sie verteidigt er jetzt Locke, obwohl ihm dieser auch nicht in allem genüge (36). Die Absage an Poiret klingt ganz wie

1) In seinen „Fundamenta iuris naturae et gentium“ 1705 sucht er einen Ausweg, indem er zwischen spontaneum und liberum unterscheidet (1 1 c 1 § 68). Wegen jenem wird die Tat angerechnet (ebd. 70). Die Freiheit wird auch hier geleugnet (96), damit stürze die ganze Disciplina moralis scholastica zusammen (99).

eine an den Pietismus, so daß die eine Abhandlung eben vor, die andere nach dem pietistischen Abschnitt seines Lebens liegt.

Dieser scheint aber schon mehrere Jahre zuvor beendet. Kehren doch die „Primae lineae de Iureconsultorum prudentia consultatoria“ (1705; 1707 deutsch unter dem Titel „Kurzer Entwurf der politischen Klugheit“) ganz zu den Neigungen und Bemühungen seiner ersten Jahre zurück. Die Schrift gehört sachlich in die Nähe der „Introductio ad philosophiam aulicam“ und gibt eine weltliche Klugheitslehre, wobei die Freiheit des Menschen und seine Fähigkeit zum Guten wie selbstverständlich vorausgesetzt wird. Inhaltlich bietet sie gegenüber der Introductio nichts wesentlich Neues, ist aber mit viel Lebensweisheit geschrieben und anziehend zu lesen. Ihre Höhe erreicht sie in dem Kapitel 4 über die Klugheit, sich selbst zu raten. Hier stehen goldene Regeln. Man soll sich nicht zuviel vornehmen (§ 3). Tue, was dir zu tun vorkommt (6, Goethes Forderung des Tages). Die Weisheit offenbart sich in Geduld und Großmut, beide sind unüberwindlich (81).

Nach der Vorrede ist die Schrift aus Vorlesungen des Jahres 1702 hervorgewachsen, doch scheinen diese nach dem, was dort über deren Inhalt angegeben wird, noch stärker religiös bestimmt gewesen zu sein. Mit diesem Jahre dürfte also die allmähliche Abwendung vom Pietismus beginnen. Man möchte sie daher mit der ziemlich plumpen und aufdringlichen „Notwendigen Gewissensrüge“ in Zusammenhang bringen, die sich Joachim Lange 1702 gegen Thomas herausnahm.

c) Die Lehre vom Geist.

Seit dem Juni 1693 arbeitete Thomas an der Ausübung der Sittenlehre, im Juli 1694 hielt er die Nachdrückliche Lektion wider sich selbst. In dieser Zeit waren seine Gedanken mächtig in Bewegung; widerstreitende Massen stießen aufeinander. Der bisher von ihm wie selbstverständlich und aus eigenstem Wesen verfolgte Weg wurde ihm irgendwie durch pietistische Einflüsse verstellt, und er sah sich in der alten Zwangslage, wie menschliche Freiheit und ewige Notwendigkeit miteinander zu vereinen. Da mußte er das Bedürfnis fühlen, über den Umkreis der bisher von ihm behandelten Fragen, die sich ja ganz im Bereiche des Menschlichen hielten, zu den letzten Dingen der Weltdeutung vorzustoßen, um hier eine Klarheit zu finden, die dort nicht zu gewinnen

war. Und wie so viele vor ihm suchte auch er den Ausgleich im Bereiche der Mystik. In dieser Krisenzeit seines Denkens wandte er sich ihr zu, um eine letzte, das Denken allein befriedigende Einheit zu gewinnen. Ist doch die Verbindung von Empirismus und Mystik auch sonst nicht selten; gemeinsam ist ihnen die Abneigung gegen leere Begrifflichkeit und der Drang, den wesenhaften Gehalt unmittelbar zu erfassen.

In diese Zeit (1694) fällt die Dissertation, die er auf Wunsch des Verlegers einer Neuausgabe von Poirets Buche „De eruditione triplici" beifügte. Wenn er dies Werk auch keineswegs unbedingt empfiehlt, so lobt er den Verfasser doch besonders, daß er sich vom Cartesianismus abwende; und er will öffentlich erklären, wieviel ihm das Buch trotz mancher Bedenken genützt hat. Er gibt dabei in zwanzig Hypothesen einen Abriß seiner metaphysischen Lehre, die erste öffentliche Kundgebung derselben. Die Neigung zu einem Poiret verwandten Spiritualismus ist dabei deutlich. Rückblickend gesteht er in der Nova praefatio von 1708, was ihn zu Poiret hingezogen habe. Dieser habe die Grenzen der Erkenntnis gesucht und geglaubt, sie am besten in der mystischen Theologie zu finden. Thomas' Neigung zur Mystik ist aber, wie wir am Ende des vorigen Abschnitts sahen, zeitlich begrenzt und mit den „Primae lineae" (1705) lenkt er wieder in die anthropologische Bahn zurück[1]).

Von dieser seiner Weltanschauung hatte er aber auch einen Entwurf zu Papier gebracht. Er erzählt darüber selber in seiner „Erinnerung wegen einer gedruckten Schrift, deren Titel: Christiani Thomasii Confessio doctrinae suae" (Kl. d. Schr. S. 735 – 51), wie er von je ein inniges Verlangen nach der Wahrheit getragen und begierig gewesen sei, was von Gott und seinen Werken zu wissen nötig, zu begreifen und andern beschreiben zu können. Deshalb habe er Gott öfters sehnlich angerufen und erkannt, daß alle Wahrheit in der Heiligen Schrift enthalten sei (736). Er nähert sich also sehr der früher von ihm verworfenen Philosophia christiana, indem er die Bibel als Quelle menschlichen Wissens benützt. Er habe sich jetzt „vor allen Dingen an das Wort Gottes und was Gott in Lesung desselben mir zu erkennen gegeben" gehalten; und über Jahresfrist sei er so weit gekommen, daß er gespürt, es bestehe das Zentrum aller Weisheit in der herzlichen

1) Über Peter Poiret vgl. das Buch von Max Wieser, 1932.

Erkenntnis von vier Dingen, nämlich Gottes, des geschaffenen Geistes, der Materie und des Menschen (737). Als er dann am 21. Dezember 1693 einen sonderlichen Trieb zur Meditation gespürt, habe er davon einen ersten Entwurf gemacht und im Hin- und Widergehen einem vertrauten Freunde in wenigen Stunden hundert Thesen darüber diktiert (737). Er habe sie dann hin und wieder etwas verbessert, aber erst 1694 in einer neuen Bearbeitung, wo sie auf drittehalbhundert angewachsen, seinen Hörern mitgeteilt, und zwar in deutscher Sprache. Danach habe er nur noch wenig daran geändert, sie aber ins Lateinische übersetzt und den Kern in einer Tabelle entworfen (738). In dieser Form gab er ihnen den Titel „Confessio de fundamentis primis doctrinae meae“ und übersandte sie einem Leipziger Bekannten (738 f.). Ohne seinen Willen und recht fehlerhaft wurden sie dann in Leipzig gedruckt (740). Er fügte eine Anzahl Berichtigungen bei. Dieser Druck von 1695 ist in wenigen Exemplaren erhalten (St. B. Berlin, U. B. Bonn, Greifswald). Die Berichtigungen haben ihn vor weiteren Angriffen nicht geschützt, denn Christian Roth hat 1700 die Confessio noch einmal in seinem Buche „Thomasius portentosus“ abgedruckt und mit verunglimpfenden Anmerkungen versehen.

An der Confessio fällt zweierlei auf. Einmal schließt sich Thomas deutlich an den Aufbau der metaphysischen Lehrbücher an, und die Thesen gehören so zu den damals nicht seltenen Schriften, die diesen einen moderneren Gehalt geben wollen. Die Form der kurzen Thesen und auch die Folge der behandelten Themata stammen von da. Es wird von dem Seienden ausgegangen, das Seiende und seine Affektionen und darauf die Arten desselben (Gott und Geschöpf) werden behandelt. Es entspricht dabei einer auch sonst im Übergang zu der neuen Zeit hervortretenden Tendenz, daß der letzte Teil weitaus am ausführlichsten ist; es ist der Übergang von der reinen Ontologie zur Realontologie oder der Übergang von der Seinslehre zur Substanzlehre (Schulmetaphysik S. 226). Wie stark der Drang zu dieser ist, zeigt sich außer an dem knappen Umfang des allgemeinen Teils auch darin, daß schon beim Seienden sofort zur Seele und ihren Fähigkeiten übergegangen wird. Doch liegt darin auch ein weiterer Zug, nämlich die vorwiegende Bedeutung, die dem Menschlich-Seelischen und der Erkenntnis des Seienden gegenüber dem Seienden selbst zugeschrieben wird. Dies zeigt sich auch an den Affektionen, unter

denen als erste die Erkennbarkeit (perceptibilitas, vgl. Schulmetaphysik S. 231 über das scibile), als weitere das Sein an einem Ort (alicubietas) und die Ausdehnung (amplitudo) bezeichnet werden (th. 11—28). So tritt das Räumliche hervor; die alte Ontologie dachte früher an die duratio als an die ubietas (Schulmetaphysik S. 181). Die sonst immer vorhandene Erörterung über Essenz und Existenz fehlt ganz. Der Nachdruck liegt eben überhaupt auf der Lehre von den Substanzen, wobei die von Gott und den Geistern besonders betont wird. Obwohl das lumen naturae und das gratiae unterschieden werden (th. 251—53), wird die Grenze zu den offenbarten Wahrheiten nicht streng inne gehalten, sondern ungescheut werden auch solche eingeflochten. Sie werden z. T. philosophisch verallgemeinert und spiritualisiert (wie die Lehre vom Sündenfall 227—30), z. T. als unbegreifliche Mysterien stehen gelassen (wie die Erlösung 240—42).

Dies hängt vielleicht mit dem zweiten Zuge zusammen. „Confessio de fundamentis primis doctrinae meae“ hatte Thomas seine Thesen zuerst genannt (Kl. d. Schr. S. 739); dann nimmt er den Namen „Confessio doctrinae suae“ auf (735). Zweimal ist darin das Subjektive, Persönliche der Darstellung betont. Daß eine philosophische Erörterung nicht nach ihrem sachlichen Gegenstande, sondern als persönliches Bekenntnis bezeichnet wird, ist gegenüber dem früheren 17. Jahrhundert ganz unerhört. In der älteren Schulphilosophie würde ein solches Vordrängen des eigenen Standpunktes geradezu als ein Beweis der Falschheit gelten. Selbst eine so stark persönliche Darstellung der Philosophie, wie die Descartes' in seinem Discours, gibt sich nicht als bloßes Bekenntnis, sondern als Darstellung eines sachlichen Gehalts. Roth wirft ihm denn auch vor (Thomasius portentosus S. 178), daß er den Titel gewählt habe, weil er seine Lehre nur bekenne, sie aber nicht mit Gründen stütze und zwar deshalb, weil sonst die Schwächen ihrer Grundlagen offenbar würden. Ebenso auffallend ist die Bezeichnung doctrina „mea“. Darin würde die ältere Zeit ohne weiteres das Eingeständnis einer großen Schwäche gesehen haben, nämlich den Verzicht auf sachliche und allgemeine Wahrheit, und es würde ihr gar nicht gelohnt haben, sich damit auseinanderzusetzen. Bei Thomas dagegen zeigt sich darin der starke und selbstbewußte Einsatz des Ichs, und solche Ausdrücke fließen ihm leicht in die Feder. Schon in dem Rückblick auf seine Entwicklung, den er 1688 in der Dissertatio prooemialis seiner „Institutiones iuris-

prudentiae divinae" gab, redet er (§ 18, 19) von der „doctrina mea", und in der Vorrede zur „Einleitung zu der Vernunftlehre" (§ 4) von dem „Kern meiner Philosophie". Um ähnliche selbstbewußte Titel zu finden, wird man wohl in die Renaissance zurückgehen müssen (so betonen Telesius, Patritius, Campanella in Titeln ihrer Bücher die propria principia oder dogmata, die propria methodus) oder voraus in die Romantik (Schelling, Darstellung meines Systems der Philosophie). Und wie sehr Thomas diese Subjektivität seiner Ansichten empfindet, zeigt eine Bemerkung über die Confessio (Kl. d. Schr. S. 751), wo er sich in der Berufung auf sie jeder Erörterung entziehen will, indem er die Einsicht geradezu mit dem Geschmack auf eine Stufe stellt und einen Streit darüber für ebenso unnötig erklärt, wie darüber, ob ein Gericht gut oder schlecht schmecke. Jeder soll dem andern seine Meinung lassen. In der Vorrede zum Wesen des Geistes sagt er (§ 7), daß jeder in der Erkenntnis der Wahrheit dem folgen müsse, was ihm von Gott in der Lesung der Heiligen Schrift und der Natur gezeigt wird; jeder soll seiner eigenen Einsicht und nicht einer fremden Autorität gehorchen[1]).

Die Confessio war die Eingebung einer glücklichen Stunde. Aber nachdem sie ohne seinen Willen veröffentlicht war, mußte Thomas daran liegen, seine Ansichten vollständiger, zusammenhängender und in deutscher Sprache wie seine Vernunft- und Sittenlehre zur Darstellung zu bringen. Besonders wünschte er, seinen Studenten zu diesen beiden Schriften einen Grund zu geben, aus dem die Kreatur überhaupt erkannt werden könne (Versuch vom Wesen des Geistes, Vorrede § 10). So wächst auch die neue Schrift aus seinen Vorlesungen hervor. Für sie hatte er 1699 einen großen Plan veröffentlicht: „Summarischer Entwurf derer Grund-Lehren, die einem Studioso iuris zu wissen und auf Universitäten zu lernen nötig." Es handelt sich also wieder um den Unterricht für Juristen[2]). Auch sie sollen einiges aus der Metaphysik wissen, wie

1) In der Vorrede zur Ausübung der Vernunftlehre redet er über Realis de Vienna, der gegen seine Philosophia aulica geschrieben hatte, und warum er ihm nicht antworten wolle. Auch dabei ist das Interesse für den Autor als Menschen bezeichnend; der beschäftigt ihn mehr, als seine sachlichen Einwände.

2) Der Plan selber gibt eine gute Zusammenstellung der Ansichten von Thomas, bietet aber für uns nichts wesentlich Neues. Nur im Hinblick auf Mahnkes Buch, Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt, 1937, sei auf c. 11 § 31 verwiesen, wonach Gott ein Zirkel sei, dessen Mittelpunkt

er schon in seine Philosophia aulica solche Lehren eingeflochten hatte. So hat er schon Ende 1696 die ersten sechs Kapitel des neuen Werks seine Hörer abschreiben lassen und sie 1697 auch wenigen Gelehrten mitgeteilt (Vorrede § 11). Das letzte Hauptstück über den Geist des Menschen, gewissermaßen die Brücke zur Vernunft- und Sittenlehre, hat er dann erst kurz vor der Veröffentlichung hinzugefügt. So erschien 1699 das neue und letzte philosophische Werk aus seiner Feder, der „Versuch vom Wesen des Geistes oder Grund-Lehren, sowohl zur natürlichen Wissenschaft als der Sitten-Lehre". Gegenüber dem ersten Entwurf habe er für den Druck harte Urteile über die Cartesianer gemildert oder getilgt (Vorrede § 13).

Die Stellung zu Descartes ist in der Tat bezeichnend. Bei seinem Übergang nach Halle hatte Thomas sich ziemlich freundlich über ihn geäußert (s. o. S. 35 Anm.). Jetzt lehrte seit 1695 der Cartesianer Sperlette in Halle. Da setzte er entschiedener seine Philosophie der cartesianischen entgegen, deren Gefahr darin liege, daß sie zum Spinozismus führe (c. 6 th. 19). In der Vorrede äußert er sich wieder milder. Jetzt will er in dem Zweifel ein Verdienst des französischen Philosophen anerkennen, weil dadurch Freiheit von der Autorität gewonnen und so das eine Vorurteil vermieden werde; des Vorurteils der Übereilung habe er sich aber schuldig gemacht (16). Gut hat er die Körper untersucht, aber nicht den Geist (17). Immerhin empfiehlt er jetzt den Studenten, doch auch Descartes zu studieren (22). So ist es deutlich, daß ihn einerseits Descartes wegen der Unvoreingenommenheit seines Urteils anzieht, daß er ihm aber nicht folgen kann wegen seiner Bevorzugung des Körperlichen und des damit zusammenhängenden Naturalismus der rein mechanischen Betrachtung.

Thomas stellt sich vielmehr in eine andere Überlieferung hinein, die sich seit langem verfolgen läßt und die im Gegensatz zu der mechanischen Naturlehre eine vitalistische, zugleich dem religiösen

---

allenthalben und der Umkreis nirgends. Echt mystisch werden ebd. 85 die Vestigia trinitatis hervorgehoben: in Gott kann nichts Widersprechendes sein, und so ist auch die Einheit in der Dreiheit nichts Widersprechendes, findet sie sich doch ebenso in allen geistigen und auch körperlichen Wesen. — Auch am Eingang seiner „Fundamenta iuris naturae et gentium" (1705) gibt er einen Abriß seiner Philosophie. Sie steht ihm so dauernd im Rahmen des juristischen Studiums, wenn er sich auch im Vorwort zum „Summarischen Entwurf" auf seinen Magistertitel beruft, um sein Recht, die Philosophie zu behandeln, zu begründen.

Denken näherstehende zu entwickeln sucht. Häufig steht sie mit der Mystik in Zusammenhang. Er nennt selber Männer wie Fludd, Böhme, Valentin Weigel als seine Vorgänger, wenn er sie auch nicht zur Autorität machen will, und außerdem Männer wie Paracelsus, Stiefel, Kuhlmann, die freilich nicht in den Schranken der Demut geblieben seien (c. 6 th. 29). Es ist die hylozoistische Naturbetrachtung, die Gedanken des Empedokles und Aristoteles, aber auch der Stoa fortsetzt und durch die ganze Geschichte der Philosophie Gegenspieler der mechanistischen ist. Ihr innerster Antrieb liegt wohl darin, daß sie mehr die Einheit von Mensch und Natur wahren will, als das für den Mechanismus möglich ist, der den Menschen meistens in ein Natur- und ein Geistwesen auseinanderspaltet, wie das bei Descartes so deutlich ist. Indem auch in der Natur ein Geistiges anerkannt wird, wächst der Mensch unmittelbar aus ihr hervor, und die beiden Seiten seines Wesens, die natürliche und die geistige, sind enger miteinander verbunden. Anderseits trägt auch die Natur Göttlich-Werthaftes an sich, was ihr im Mechanismus geraubt wird. Und endlich wird das Sinnlich-Qualitative an der Natur mehr betont, was auch auf engere Verbindung von Mensch und Natur hinweist, während im Mechanismus der Mensch sich vor allem denkend auf die Natur bezieht und wirklich nur sein soll, was er denkend erfaßt (qualitative und quantitative Elementenlehre). Darum betont Thomas die Sinnlichkeit als den Grund der Vernunft (c. 1 th. 8) und wendet sich gegen die Lehre von den Ideen des tätigen Verstandes (th. 1 Anm.). Für Thomas steht der Mensch ganz im Mittelpunkte seines Denkens; er kann daher auch in der Natur nur eine Erweiterung des Menschlichen sehen, und eine Betrachtung, die sie in Gegensatz dazu stellt, mußte ihm fremd bleiben. Seine Neigung zur Mystik, und wie sie aus den ethischen Antinomien hervorwuchs, wurde schon berührt. Auch dies mußte ihm jene mystisch-qualitative Naturlehre anziehend machen.

Auf den Einzelinhalt der Schrift soll nicht näher eingegangen werden (vgl. über ihn Bienert S. 317—25)[1]). Die Darstellung ist

---

1) Liselotte Neisser (Thomasius und der Pietismus, Heidelberger Diss. 1928, S. 50 f.) behauptet, ohne sich die Unbequemlichkeit eines Beweises aufzuerlegen, die Gedanken der Schrift stammten fast wörtlich aus Henry More, Tractatus de anima 1677. Dies ist nun gar kein eigenes Werk von More, sondern eine verkürzende Bearbeitung seiner „Immortalitas animae“. Es finden sich hier zwar manche ähnliche Gedankengänge, aber nicht mehr,



nicht sehr durchgebildet, und das etwas Spielerische in Thomas' Denken macht sich hier besonders ungünstig geltend. Es ist eben „seine" Lehre (z. B. c. 7 th. 88), und nur ein erster Versuch derselben; er behält sich daher das Recht vor, sie jederzeit zu ändern (c. 7 th. 8). In aller Natur wirkt außer der passiven Materie ein aktives Prinzip, der Geist. Er geht zurück auf den Geist aller Geister, auf Gott. Dieser bedient sich zur Bewegung der Natur zweier dienstbarer Geister, und zwar eines männlichen und eines weiblichen, von denen jener im Lichte, dieser in der Luft gegeben ist.

Eine Wirkung hat diese Lehre nicht gehabt. Während Thomas' Vernunft- uud Sittenlehre in zahlreichen Auflagen erschienen, hat es der „Versuch" nur noch auf eine Auflage gebracht (1709). Neben dem siegreichen Vordringen der mechanischen Naturlehre konnten sich derartige Spekulationen nicht halten. Und als mit der aufsteigenden Romantik das allgemeine Denken sich einer solchen Auffassung wieder näherte, kam Thomas neben Leibniz nicht mehr zur Geltung, der das Bedürfnis nach einer lebensvolleren Erklärung der Natur so viel tiefer befriedigte und dabei zugleich der mechanischen Betrachtungsweise ihr Recht ließ. —

Blicken wir von Thomas' Gesamtwerk auf die deutsche Aufklärung voraus, so ist deutlich, daß er seiner geistigen Haltung nach eigentlich zwei Menschenalter zu früh geboren ist. Entspricht sie doch ganz der der späten Aufklärung, wie sie seit 1750 und mehr noch seit 1760 hochkam. Damals erwachte dasselbe leidenschaftliche Interesse für den Menschen, und von ihm aus beurteilte man die logischen und ethischen Fragen. Erfahrungsseelenkunde wurde die beliebteste Wissenschaft, Menschenkenntnis und Unterscheidung menschlicher Typen erstrebenswertestes Ziel, damit zusammenhängend praktischer Lebensrat. Aber auch solche an die Erfahrung sich haltenden Bestrebungen wollten sich zur metaphysischen Weltdeutung aufgipfeln, und diese stand dann nicht mehr in einem festen Schulzusammenhang, sondern nahm sich, was sie brauchte, eklektisch wo sie es fand. Dabei fehlte auch ihr manchmal in diesem Bereich das Gefühl strenger Verantwortlichkeit, und das leicht spielerische Aufbauen von Weltanschauungen, wie wir

als aus gemeinsamer Überlieferung zwanglos erklärt werden kann. Thomas (c. 6 th 29) erwähnt More unter seinen Vorgängern nicht, und es ist bei seinem Charakter ausgeschlossen, daß er ihn absichtlich verschwiegen hätte. In seiner Bibliothek befand sich kein Buch Mores.

es bei Thomas finden, wurde häufiger Brauch. Manchmal schweifte man dabei in mystische Gedankengänge ab. So hat die späte Aufklärung die Bahn fortgesetzt, die Thomas zuerst gebrochen hatte; aber gewußt hat sie kaum mehr etwas von ihm. Denn dazwischen lag der große Block der Wolffschen Philosophie, der der Folgezeit die Aussicht auf das Vorausgehende raubte. In den zwanziger Jahren, als Wolff berühmt wurde, hörten die Neuauflagen der Schriften des Thomas auf. Immerhin wird man unterirdische Verbindungen annehmen dürfen, Verbindungen durch manche nachgeordnete Literatur. Und der Geist, in dem Thomas die Philosophie verstand, wirkte auch in seiner Zeit auf eine ganze Reihe anderer Denker, die nun ihre Weltanschauung ausbildeten und neben ihm in ähnlichem Sinne tätig waren. Auch ihre Bücher sind durch den Erfolg Wolffs vom Markte verschwunden, aber sie haben doch die Wirkung dieser Gedankenwelt verbreitert und damit ihr späteres Wiedererwachen erleichtert. Daß die gleiche Bewegung trotz aller Verwandtschaft sich in recht verschiedenen Weltanschauungen aufgipfeln konnte, ist bezeichnend. Jeder trägt, wie der Führer selber, „seine“ Philosophie vor.

Diese Genossen des Thomas geben neben ihm der Frühzeit der deutschen Aufklärung ihr philosophisches Gesicht. Sie sind zunächst zu besprechen.

2. NIKOLAUS HIERONYMUS GUNDLING.

An Thomas schließt man am besten Gundling (1671—1729) an, der ihm unter allen hier zu Behandelnden am nächsten stand. Er war sein unmittelbarer Schüler und sogar sein Lieblingsschüler (Schrader, Gesch. d. Univ. Halle I S. 162); er war im Hauptfach ebenfalls Jurist und hatte auch einen starken Zug zum Zeitungswesen. Besonders hat er in zahlreichen periodischen Schriften die Literaturgeschichte gepflegt und Berichte über Bücher gegeben, wie das Thomas in seinen Monatsgesprächen angefangen und in seiner Geschichte der Weisheit und Torheit fortgesetzt hatte. Gundling war 1705 ao. Professor der Philosophie in Halle geworden, wurde 1708 o. Professor der Beredsamkeit und ging 1712 in die juristische Fakultät über. Als Jurist, besonders als Staatsrechtslehrer, ist er nicht ohne Bedeutung gewesen. Für uns kommt nur eine Schrift in Betracht, die aus drei Teilen besteht, die dann unter selbständigen Titeln auch noch eine neue Auflage erlebten: „Via ad veritatem“, 1. Teil „Ars recte ratiocinandi“ 1713 (2. Aufl.

u. d. T. „Logica seu ars ratiocinandi“ 1726), 2. Teil „Philosophia moralis“ 1713 (2. Aufl. u. d. T. „Ethica seu philosophia moralis“ 1726), 3. Teil „Iurisprudentia naturalis“ 1715 (2. Aufl. u. d. T. „Ius naturae ac gentium“ 1728, 3. Aufl. 1736). Die späteren Auflagen sind in der Hauptsache unverändert. Gundling behandelt also die drei Gebiete, denen auch Thomas' Bemühungen gegolten hatten. Die Schrift fällt ziemlich spät, aber die enge Verbindung mit Thomas macht es doch zweckmäßig, sie hier einzureihen. Wir halten uns an die erste Auflage. Besondere Originalität darf man nicht erwarten. Sichtlich soll nur den Studenten ein brauchbares Lehrbuch als Grundlage für den juristischen Unterricht in die Hand gegeben werden.

In der Logik ist der allgemeine Standpunkt des Thomas gewahrt, doch verspürt man daneben deutlich einen stärkeren Einfluß von Locke, der sich mit dem des Thomas natürlich leicht verband. Wie ein solches wirklich von Locke beeinflußtes Buch aussieht, kann man hier sehen, und daß davon in Thomas' Vernunftlehre noch keine Rede sein kann. Descartes und seine Lehre vom reinen Intellekt wird abgelehnt, mit Locke werden die angeborenen Ideen verworfen. Sinnlichkeit und Erfahrung sind die Grundlage jeder Erkenntnis, von ihnen ist der Intellekt abhängig (p. 1 c. 1 § 13—17). Die Logik ist nicht nur eine ars disserendi, sondern sie beschäftigt sich mit den Dingen; ihr Zweck ist nicht der Syllogismus, sondern die zu findende Wahrheit (ebd. § 25—29). Das Denken stützt sich auf Sensation und Repräsentation, wobei Gundling den Ausdruck der alten Gnostologie (vgl. Gutke, Intelligentia p. 1 c. 3) an die Stelle von Lockes Reflexion setzt. Aus beiden gehen Ideen hervor, und zwar einfache und zusammengesetzte; jene sind das Fundament jeder Erkenntnis (c. 2 § 2—6). Im folgenden werden dann (c. 2 s. 1—2) die Ideen der Substanz, der Modi und Relationen behandelt, worauf c. 4 ein Abschnitt über die Namen folgt. In all dem ist der Einfluß Lockes unverkennbar. Den Beschluß des ersten Teils macht c. 5 eine allerdings sehr dürftige Geschichte der Logik. Vielleicht ist erwähnenswert, daß dabei (§ 8) Piccart genannt wird. Eine gewisse Hinneigung zu den Altdorfern und ihrem reineren Aristotelismus wird man annehmen dürfen, im Gegensatz zu dem metaphysisch-scholastischen Überschwang der andern Schulen. Der zweite Teil enthält die Lehre von den Urteilen, der dritte die von der Methode. Der letztere erscheint im Vergleich zu Thomas konservativer, indem auch die von

diesem verworfene analytische und synthetische Methode behandelt wird.

Auch über die Ethik ist nicht viel zu bemerken. Locke, der philosophus praestantissimus, hat sie um ihrer Schwierigkeit willen nicht behandelt (c. 1 § 25); hingewiesen wird auf Franz Buddes Dissertation über den moralischen Skeptizismus (28). Der Zusammenhang mit Thomas ist auch hier deutlich. Die Ethik wird psychologisch unterbaut, indem vom Menschen und seinen Fähigkeiten ausgegangen wird (c. 2); das Gute wird in die rechte Proportion zwischen Freude und Schmerz gesetzt und diese der Gesundheit verglichen (c. 3 § 3—7). Daneben ist dann die religiöse Wendung bezeichnend. Die Unsterblichkeit der Seele ist Voraussetzung der Ethik (c. 4 § 7), sie zu beweisen ist der Verfasser (c. 5) bemüht. Das höchste Gut ist Gott (c. 6 § 15), unser Geist ist ein Strahl des göttlichen (26). Die fruitio Dei ist das Höchste für den Menschen (c. 7 § 1), und die Beweise für das Dasein Gottes werden daher ausführlich durchgenommen (c. 7). Das Moralgesetz ist Erfüllung des göttlichen Gebotes (c. 8), und die rechte Vernunft, in der die moralische Tugend wurzelt, ist Darstellung des göttlichen Intellekts und Willens (c. 9 § 1—2). Indem Gundling die gewöhnliche, d. h. aristotelische Moralphilosophie mit der seinigen vergleicht, wirft er jener vor, daß sie Gott nicht die erste Stelle gebe (c. 20). Einen Hauptinhalt der Ethik macht die Temperamentenlehre aus, bei der sich im ganzen Aufbau der Einfluß des Thomas zeigt. Durch Unterscheidungen soll (c. 18) auch die für die Ethik unentbehrliche Freiheit des Willens gerettet werden.

Endlich gibt das Naturrecht eine Darstellung des gesamten privaten und öffentlichen Rechts, die hier beiseite bleiben kann.

3. FRANZ BUDDE.

Franz Budde (1667—1729) findet man, ebenso wie den später zu besprechenden Andreas Rüdiger, in den Geschichten der Philosophie nicht selten unter den „Gegnern Wolffs“ dargestellt. Damit wird ihr geistesgeschichtlicher Ort aber völlig verkannt. Gewiß wurden sie Gegner Wolffs, aber auf Grund ihrer längst eingenommenen philosophischen Stellung. Lange vor Wolff haben sie ihre Lehren ausgebildet und sind mit diesen zu erheblicher Wirkung gekommen. Und sie können billigerweise verlangen, daß man sie von dem Schwerpunkt ihres eigenen Seins und Wirkens aus versteht, und nicht von einem Kampfe aus, in den sie spät und zum

Teil halb wider Willen hineingezogen wurden, und den sie nur führen konnten, weil sie eine eigene Gedankenbildung einzusetzen hatten.

Budde ist neuerdings als Theologe eingehend behandelt[1]). Was seine Stellung auf diesem Gebiete kennzeichnet, paßt völlig in die allgemeinen Bedingungen der neuen Bewegung. Die Pietisten rechneten ihn zu den Ihrigen, wenn er es auch selber ablehnte, sich als solchen zu bezeichnen (Stolzenburg S. 257 f.). Jedenfalls aber stand er in derselben geistigen Welt. Durch Gerhards Schule in Jena wirkte Arndts Geist in ihm fort (ebd. S. 237 f.), von Spener war er beeinflußt, mit Francke befreundet. Und so ist es nicht zu verwundern, daß die Züge, die seine Theologie auszeichnen, die gleichen sind, die wir vom Pietismus kennen. Dieser befriedigte ja ein weit verbreitetes Anliegen der Zeit, das sich nicht nur in den Männern geltend machte, die sich den Namen der Pietisten gaben. An solchen gemeinsamen Zügen sind (nach Stolzenburg, bes. S. 1 bis 52) folgende zu nennen. Vor allem lehnte Budde das Überwiegen der Erkenntnis in Religion und Theologie ab, damit den zu engen Bund, den diese mit der Philosophie eingegangen war. Die religiöse Erkenntnis ist vielmehr praktisch bedingt und Sache des Willens. Mit dem übertriebenen Intellektualismus sah er das Autoritätsprinzip zusammenhängen, da der Einzelne dies künstliche System gar nicht mehr selbständig durchdringen könne, und ebenso den unablässigen, dem Glauben so abträglichen Hader. Im Gegensatz dazu kam es ihm vor allem auf die praktische Brauchbarkeit der Erkenntnis an, denn das religiöse Handeln, nicht die Lehre mache denn Christen, und die Wiedergeburt als Christ sei Voraussetzung des theologischen Wissens. Um allem Streit aus dem Wege zu gehen, wollte er die Heilige Schrift als einzige Quelle gelten lassen; und man solle sich auf die Fundamentalartikel beschränken, indem man die Wahrheit nimmt, wo man sie findet. Auf den einzelnen Sünder kommt es an, die Heilsordnung wird psychologisiert, und wichtiger wie die Erbsünde als Verderbnis ist die empirische Sünde als Krankheit (ebd. S. 191 ff.). Auch die Föderaltheologie hat auf ihn gewirkt (ebd. S. 174—76, 321 ff.).

Die meisten dieser Gedanken treffen deutlich mit den Zielen zusammen, die Thomas der Philosophie vorschrieb. Sicher ist

1) Stolzenburg, Die Theologie des Joh. Franz Buddeus und des Chr. Matth. Pfaff (Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche Bd. 22), 1926.

Budde auch von diesem stark beeinflußt. Er wirkte neben ihm 1693—1705 als Professor der Moral in Halle, bis er als Professor der Theologie nach Jena ging. In Halle sind Buddes philosophische Schriften entstanden, und sie zeigen die gleichen Ansatzpunkte wie die des Thomas. Zeitlich gehen sie den theologischen bedeutend voraus, sie sind Niederschlag seiner philosophischen Lehrtätigkeit in Halle, diese erst die seiner theologischen in Jena. Man wird daher die Ansätze seines Denkens mehr in jenen suchen und damit seiner im Zusammenhang mit Thomas geschaffenen Philosophie vor allem eine entscheidende Bedeutung für die Grundlagen seines Denkens zuschreiben müssen. Übrigens haben seine philosophischen Werke eine viel größere Verbreitung gefunden als seine theologischen.

Mit Thomas verbindet Budde vieles (vgl. Jenaer Philosophie S. 66), wobei man natürlich fragen kann, wieviel gemeinsame Zeitstimmung, wieviel bestimmter Einfluß ist. Bei dem beträchtlichen Altersunterschied (Budde war zwölf Jahre jünger als Thomas) wird man aber doch vor allem auch an den letzteren denken. Der Journalismus ist bei Budde gleichfalls vorhanden; das zeigt sein großes „Allgemeines historisches Lexikon“, das er wohl nach dem Vorbilde Bayles unternahm.

Die für uns in Betracht kommenden Werke sind sämtlich in Halle geschrieben, wenn Budde auch noch als Professor in Jena durch sie einen bedeutenden Einfluß ausübte. Zuerst (1697) erschienen die „Elementa Philosophiae practicae“, entsprechend Buddes Lehrstuhl, aber überhaupt für die ganze Richtung bezeichnend. Für die 2. Auflage (1703) hat er das Buch etwas umgearbeitet, im zweiten Teil Natur- und Völkerrecht, die ursprünglich getrennt waren, vereinigt, im dritten Teil die grundlegenden Kapitel 1—4 neu geschrieben und dafür einen Schlußteil über Politica specialis weggelassen, der über das germanisch-römische Reich handelte. Jetzt verspricht er darüber eine eigene Schrift (Vorrede von 1703). Diese Umarbeitung von 1703 geschah im Hinblick auf das damals neu erscheinende Werk, die „Institutiones Philosophiae eclecticae“, um es ihm in Aufbau und Verfahren anzugleichen. Die Institutionen zerfallen in zwei eigentlich selbständige Werke, in die „Elementa philosophiae instrumentalis“ und die „Elementa philosophiae theoreticae“. Jene entsprechen etwa der Logik, diese der Metaphysik, so daß Budde in den drei Werken die wesentlichen Teile der Philosophie zur Dar-

stellung gebracht hat. Die Gestalt, in der sie 1703 erschienen, ist dann nicht mehr verändert. Wir wollen uns an diese als endgültig anzusehende Ausgabe halten. Sie stellt ein geschlossenes, weithin wirksames Ganzes dar, das vor Wolff am weitesten verbreitete System, in dem diese frühe Aufklärung ihren philosophisch stärksten Ausdruck gefunden hat[1]).

Im Vergleich zu Thomas ist zunächst der Wille zum System, zum abgeschlossenen Ganzen deutlich. Das ist ein Erfordernis der Schule. Während Thomas mehr nur Anregungen ausstreute, will Budde wieder durchgearbeitete Lehrbücher schaffen, die einem beständigen Unterricht dienen können. Dazu paßt die Rückkehr zur lateinischen Sprache, die auf Grund der Überlieferung natürlich leichter zu handhaben war, indem man sich und seinen Schülern die Mühe sparte, für die herkömmlichen Ausdrücke geeignete deutsche Worte zu finden und zu verstehen. Seine Schüler denkt sich Budde nicht nur unter den Juristen, sondern auch unter den Theologen (Philos. theor. praef.); auch dadurch ist der engere Anschluß an das Herkommen bedingt. Die Hofphilosophie ist hier schon wieder auf dem Wege zurück zur Schulphilosophie.

Die Instrumentalphilosophie beginnt einleitend mit einer ganz lehrreichen Geschichte der Philosophie. Diese selbst wird dabei (c. 1 § 1) definiert als Kenntnis der göttlichen und menschlichen Dinge, unter Führung der rechten Vernunft, und im Hinblick auf die wahre Glückseligkeit des Menschen. Gegliedert wird sie in eine vorbereitende (instrumentale) und Hauptdisziplin, und diese wieder in theoretische und praktische (§ 8). Ihren Richtungen nach wird sie eingeteilt in skeptische und dogmatische, und diese wieder in sectaria und eclectica (§ 11—14). Diese Einteilung bildet die Grundlage für den geschichtlichen Überblick. Er greift wie bei Thomas tief in die Bibel zurück, indem die alte Philosophie in die der Hebräer (c. 2) und der Heiden eingeteilt wird, die letztere wieder in barbarische (c. 3) und griechische, wobei Pythagoras den Barbaren zugerechet wird. Die griechische (c. 4) zerfällt in die ionische und eleatische; an jene wird Sokrates mit seinen Schulen bis hinab zu den Stoikern an-

1) Vgl. darüber Jenaer Philosophie S. 65—71. Alle drei Werke sind in zahlreichen Auflagen erschienen, bis sie in den zwanziger Jahren durch die Wolffs verdrängt wurden (s. die Zusammenstellung bei Stolzenburg, S. 397 Anm. 131).

geschlossen, an die Eleaten Demokrit und Epikur[1]). Die mittlere Philosophie (c. 5) zerfällt in arabische und scholastische, diese in Nominales und Reales. Bemerkenswert sind die Richtungen der neueren Philosophie seit der Renaissance (c. 6). Sie erhielt damals ein ganz anderes Gesicht, und man schüttelte das Joch der Scholastik ab (also leitete schon Budde von da her die ganze neuere Philosophie ab). Einige tadeln nur die alte Philosophie, setzen aber nichts Neues an ihre Stelle (Vives, Valla u. a.); andere erneuern eine der antiken, andere suchen eine ganz neue Philosophie zu begründen. Hier werden Lullus, Ramus, Cardanus, Bacon (dieser besonders gelobt), Campanella, Galilei, Sennert, Paracelsus, Helmont, Descartes, Macchiavelli, Hobbes, Grotius und Pufendorf genannt. Ihnen allen stellt er dann die eklektische Philosophie entgegen, die (nach Diog. Laert. prooem. 21) von Potamon begründet und allein des Weisen würdig sei; alle Begründer von Sekten waren Eklektiker (c. 6 § 41 ff.; Thomas Introductio c. 1 § 36 stellt Potamons Verdienst nicht so hoch, stimmt im ganzen aber doch mit Budde überein). Die eklektische Philosophie entnimmt die Prinzipien der Betrachtung den Dingen selbst und verbindet damit das dazu Passende, was sie bei andern gelesen hat (§ 43). Davon zu unterscheiden sind die Synkretisten, die die Lehren verschiedener Denker zu vereinigen suchen (44—46). Im Vorblick auf Wolff ist bemerkenswert, daß (§ 36—41) auch die chinesische Philosophie behandelt wird.

Der erste Teil erörtert die Weise, das Wahre zu finden. Es ist der Abriß einer „modernen" Logik, indem deren Aufgabe darin gesehen wird, den Intellekt von Fehlern zu heilen und ihn fähig zu machen, die Wahrheit aufzuspüren und zu entdecken (c. 1 § 1 investigare — invenire). Der produktive Zweck des Denkens wird so herausgestellt; er liegt in der inventio (§ 2). Ferner zeigt sich das Moderne im Ausgang vom Menschen und seinen intellektuellen Fähigkeiten. Der Einfluß von Locke kommt in manchen Einteilungen zur Geltung, so bei denen der Ideen in äußere und innere (7), in einfache und zusammengesetzte (9), in Substan-

1) Thomas hatte Introductio c. 1 die Einteilung des Diogenes Laertius, prooem. 13—15 in ionische und italische übernommen, die überhaupt die Darstellung der griechischen Philosophie in den Anfängen der neueren Geschichtsschreibung beherrscht. Da Budde Pythagoras zu den Barbaren rechnet, nennt er die zweite Reihe eleatische Philosophie, folgt im übrigen aber auch der Gliederung des Diogenes.



zen, Modi und Relationen (10). Er zeigt sich so wie meistens in Einzelheiten; den ganzen Standpunkt brauchte man nicht von Locke zu lernen, denn den hatte schon Thomas von sich aus gefunden. Das Kapitel biegt dann wieder mehr in die gewohnten Bahnen der Logik ein, indem an die Lehre von den Ideen die von Urteil und Schluß angefügt wird (§ 18—41). Die folgenden Kapitel handeln von den Schwächen des menschlichen Intellekts (c. 2), deren Hauptgrund im peccatum originale gesehen wird (§ 25), und wobei in der Lehre von den Vorurteilen Thomas' Einfluß deutlich ist; dann von der Gesundheit des Intellekts (c. 3, das medizinische Bild), wo gegen Descartes der Satz des Widerspruchs als allgemeines Prinzip der Wahrheit verteidigt wird (§ 17—19); und schließlich (c. 4) von den Mitteln, die Gesundheit wieder herzustellen, wofür cognitio historica (experientia und lectio) und meditatio genannt werden und die Methoden besprochen werden.

Für die starke praktische Wendung ist es bezeichnend, daß nur dieser erste Teil den theoretischen Lehren gilt. Die beiden folgenden lassen das „Instrumentale" noch mehr hervortreten, indem sie von der Weise, die Wahrheit aus Schriften zu ermitteln (besonders im Hinblick auf die Heilige Schrift eine wichtige Frage), und von der Weise, die Wahrheit andern mitzuteilen, handeln. Es sind das Gebiete, die auch sonst nicht selten anhangsweise besprochen wurden und im einzelnen manchmal ganz reizvoll zu lesen sind, weil viele, durch Geschlechter angesammelte Erfahrung darin steckt.

Besonders bezeichnend ist der letzte (4.) Teil, „De notitia terminorum philosophicorum", der einen ganzen Abriß der alten Metaphysik gibt, indem er über das Seiende und seine einfachen und disjunkten Attribute und über die Arten des Seienden, Substanz und Akzidenz, handelt. Für die einfachen Attribute folgt Budde dabei Calov (er war von Wittenberg ausgegangen), für die disjunkten übernimmt er die Einteilung in absolute und respektive von Scheibler, aber ohne einen Versuch zu machen, sie aus den einfachen abzuleiten. Dabei stellt er dieses ganze Gebiet aber unter die nominalistische Auffassung; es handle sich nur um eine Erklärung allgemeiner Ausdrücke, ein neues Gebiet, das die Scholastiker eingeführt hätten, während bei den Alten und auch bei Aristoteles Metaphysik die Lehre vom Göttlichen gewesen sei (c. 1 § 1—3; diese Auffassung von der antiken Metaphysik hatten

schon die beiden Thomas. Über Jakob vgl. Schulmetaphysik S. 143). Wenn Budde trotzdem diese scholastische Metaphysik vollständig vorträgt, so ist deutlich, daß man sie für die theologischen Erörterungen nicht entbehren konnte. Aber es sind bloße Worterklärungen, und sie werden darum in der Logik und Instrumentalphilosopie abgehandelt, so daß die Metaphysik sich nicht als Herrin der Theologie aufspielen kann. Selbst von dem Begriff der Substanz wird nur eine Worterklärung gegeben, und es fällt kein Wort darüber, daß er doch eigentlich die Grundlage der neuen Realphilosophie bildet.

Die theoretische Philosophie ist Realphilosophie; sie behandelt res ipsas, und zwar Gott und das von ihm Geschaffene, besonders die res naturales. Dabei wird, umgekehrt wie früher, vom Geschöpf und sogar vom Menschen ausgegangen und erst zuletzt zu Gott aufgestiegen, nach der Regel, vom Bekannten zum Unbekannten fortzuschreiten (praef.). Der Standpunkt ist dabei ausgesprochen phänomenalistisch: die Natur der Dinge können wir nicht erkennen, sondern nur ihre Kräfte und Wirkungen und die nächsten Prinzipien (praef.). Die proprietates und phaenomena sollen genau angegeben, dann die wahrscheinlichste Ursache ausgewählt, die Grenzen der Vermutung aber nicht überschritten werden (p. 1 c. 1 § 51). Budde beruft sich dabei auf das Beispiel der Ärzte und verweist zur genaueren Belehrung auf zwei Mediziner, nämlich hauptsächlich auf seinen Halleschen, auch dem Pietismus nahestehenden Amtsgenossen Friedrich Hoffmann, daneben für die Anthropologie besonders auf den Wittenberger Mediziner Johann Gottfried Berger (praef.). In seinen Erklärungen folge er teils den Mechanisten, teils den Spiritualisten (ebd.; ähnlich Hoffmann, vgl. Schrader, Gesch. d. Univ. Halle Bd. 1, S. 57).

Das Werk selber liefert eine vollständige Darstellung der Realphilosophie, die also Physik und Theologie als Lehre vom Geschaffenen und vom Schöpfer umfaßt. Deutlich ist das Bemühen, über das etwas essayistische Verfahren eines Thomas hinaus die enzyklopädische Gesamtübersicht nicht verloren gehen zu lassen, die das 17. Jahrhundert nicht selten bot, nur vom Boden einer mehr modernen naturwissenschaftlichen Auffassung. Es ist das im Vorblick auf Wolff nicht unwesentlich zu bemerken. Vielleicht darf man darin einen Einschlag aus der reformierten Geisteswelt sehen, jedenfalls haben vor allem reformierte Philosophen solche Enzyklopädien geschaffen (Keckermann, Alsted; auch Timpler be-

handelt alle Teile der Wissenschaft). Als Lehre von Gott und den Geschöpfen ist die Realphilosophie auch am meisten im speziellen Teil der Metaphysik bei Timpler vorbereitet, während sonst die Lehre von den Körpern gewöhnlich fehlt (Schulmetaphysik S. 224). Ein Rückblick auf die Geschichte der Philosophie eröffnet auch dieses Werk; es wird dabei nachdrücklich auf Bacon als ihren Restaurator hingewiesen (p. 1 c. 1 § 11) und auf Locke, der den menschlichen Geist genauer erforscht habe (§ 22).

Die Darstellung selber beginnt, entgegen aller bisherigen Schultradition, mit der Lehre vom Menschen (p. 1), wobei eine ganze Anatomie, Physiologie, Pathologie und Psychologie geboten und schließlich (c. 6), in der Hauptsache nach der Bibel, über den Ursprung des Menschen gehandelt wird. In der Lehre von der Seele stellt Budde (c. 5 § 9—27) die Meinungen derer einander entgegen, die zwei Teile im Menschen annehmen (Körper und Geist) und die drei (Körper, Seele, Geist), lehnt es aber ab, zwischen ihnen zu entscheiden. Der zweite Teil behandelt die übrigen Lebewesen, der dritte die unbelebte Natur. Der vierte Teil bespricht die Haupttheorien über das Weltgebäude, wobei Budde einer Entscheidung zwischen Kopernikus und Tycho Brahe ausweicht, da er offenbar die wissenschaftliche Überlegenheit jenes erkennt, diesen aber besser mit der Bibel in Übereinstimmung findet (c. 1). Die Grundlagen der Astrologie werden dabei (c. 3) behandelt; der Zusammenhang der Gestirne mit der Seele des Menschen scheint dem Verfasser unleugbar, wenn er auch über den Einfluß auf die Fortuna zweifelnd urteilt. Ein fünfter Teil erörtert die allgemeinen Eigenschaften der Körper und ihre Gesetze, dabei (c. 5) ganz arglos die natürliche Magie. Über das Prinzip der körperlichen Eigenschaften werden (c. 6) vier Lehren erwähnt, von denen eine es nur in der mechanischen Materie sieht, die zweite Gott als Urheber der Materie hinzufügt, die dritte der Materie selber eine vis movendi et agendi zuschreibt, die vierte einen spiritus universi behauptet. Eine Entscheidung wird nicht getroffen. Der letzte (sechste) Teil ist den Geistern gewidmet, den geschaffenen (Engel und Geist des Menschen) und dem ungeschaffenen (Gott). Von Gott wird die Existenz bewiesen und seine Eigenschaften werden besprochen. Es ist die Pneumatik, die früher ein hervorragendes Glied im Aufbau der Metaphysica specialis war, allmählich aber (zuerst bei Scharf) zu einer selbständigen Wissenschaft ausgebildet wurde. Von der alten Wissen-

schaftseinteilung her gesehen, ist Physik und Pneumatik der Inhalt dieser theoretischen Philosophie Buddes. Im letzten Buche wird noch besonders gegen Bekker (c. 2) und Spinoza (c. 5) gekämpft.

Der dritte Teil des Systems, der zuerst erschienene, die praktische Philosophie, muß als der bedeutendste gelten. Er entsprach Buddes Neigungen wohl am meisten, ebenso aber der ganzen philosophischen sowohl wie religiösen Richtung der Zeit. Da die Abweichungen der Erstausgabe belanglos sind, können wir uns an die von 1703 halten. Der allgemeine Zusammenhang, in dem das Buch steht, ist deutlich. Es setzt ebenso wie Thomas' praktische Philosophie die von de Groot und Pufendorf ausgegangene Linie fort. Auf diese weist Budde in der Vorrede zur Erstausgabe nachdrücklich hin; sie sind die eigentlichen Autoritäten, denen er folgt. Doch hätten sie nur das Naturrecht behandelt und nicht die übrigen Teile der praktischen Philosophie. Anderseits ließen die ethischen und politischen Schriftsteller wieder das Naturrecht aus. Darin sieht er die Nötigung zu einer neuen Darstellung, um alle Teile in einheitlichem Zusammenhang zu bieten, und wohl auch (abgesehen von der lateinischen Sprache) das Recht seines Buches neben Thomas' Sittenlehre, da dieser ja das Naturrecht abgesondert darstellte. Er nennt ihn nirgends, sondern erwähnt auch für die zur Ethik gerechnete prudentia civilis nur ältere Verfasser, nämlich Lipsius, Boecler, Conring. Schon in der Vorrede von 1697 bezeichnet er seine Lehre, wie Thomas die seine, als eklektisch; sie könne aber trotzdem einheitlich sein, wenn man nur wahre Prinzipien zugrunde lege und aus ihnen das übrige nach der Ordnung ableite. In der Methode will er auch hier die Mediziner nachahmen (p. 1 c. 1 § 35 f.). Trotz dieser weltlichen Ansatzpunkte ist daneben der pietistische Einfluß deutlich, und wie Thomas und der Pietismus bei getrenntem Ausgang in vielem Hand in Hand gehen, kommt einem hier recht zum Bewußtsein. Bei manchen Gedanken ist es schwer zu entscheiden, ob man ihn mit Thomas oder mit Francke in Zusammenhang bringen soll. Abermals wird Vollständigkeit erstrebt; wenigstens der Absicht nach wird die ganze praktische Philosophie als Glückseligkeitslehre, Pflichtenlehre und Klugheitslehre dargestellt (dies die Themen der drei Teile), und in die beiden letzten Teile wird eine ganze Rechtslehre und Politik eingebaut. Der erste Teil behandelt das höchste Gut (Ethik), der zweite und dritte Teil die

Pflichten, und zwar mit Bezug auf das honestum (iurisprudentia) oder auf das utile (prudentia) (p. 1 c. 1 § 2—4).

Auch dies Werk wird auf einer Lehre vom Menschen aufgebaut, deren verhältnismäßig ausführliche Darstellung vielleicht besser an den Anfang des ganzen Systems gehört hätte und sich einfach daraus erklärt, daß die praktische Philosophie zuerst allein stand. Vieles ähnelt der Lehre des Thomas, manches weicht aber auch von ihr ab. Die Einflüsse von Locke, die bei den Gliederungen am Eingang der Instrumentalphilosophie so auffallend sind, fehlen hier noch. Der Beginn dieses Einflusses liegt also zwischen 1697 und 1703[1]). Die Essenz des Menschen bestehe aus Körper und Geist (hier hat sich Budde also für die Zweiteilung entschieden), der Geist aus Intellekt und Willen, dem man aber auch das Gedächtnis anschließen könne. Es sind dies die drei facultates purae (p. 1 c. 1 s. 1 § 1—6). Weiter wird der Intellekt nach mehreren Funktionen unterschieden, wobei besonders ausführlich das Gewissen behandelt wird (§ 7—23). Noch wichtiger für die Ethik ist die Erörterung des Willens (§ 28—45), wobei dessen innere Freiheit gänzlich geleugnet und ihm nur die Fähigkeit zugeschrieben wird, äußerlich seinem Handeln diese oder jene Richtung zu geben, was aber für die Zurechnung genüge (§ 30—34). Ohne die göttliche Gnade wird der Wille des Menschen unwiderstehlich getrieben, die Dinge dieser Welt zu lieben (§ 35—36); er ist ebenso unfrei wie der Intellekt (32). Die Affekte sind die actus voluntatis, sie zerfallen in Liebe und Haß (§ 45). Aus den drei facultates purae gehen dann in der Vereinigung mit dem Körper drei facultates mixtae hervor, die imaginatio, der appetitus sensitivus und die memoria sensualis (s. 2 § 3). Daraus entwickelt Budde Typen, ähnlich wie Thomas aus den Mischungen der Affekte, und zwar nach dem Maße, in dem die verschiedenen Funktionen den Menschen bestimmen (§ 13). Dazu gehört eine ausführliche Affektenlehre (§ 22—87). Auch bei der Lehre vom Körper und seinem Einfluß auf die Sitten (s. 3) gilt das Augenmerk solchen Typen, die nach Temperamenten, Lebensaltern und Stän-

1) Da man in Deutschland wenig englisch las, ist es wichtig, daß eine französische Übersetzung von Lockes Essay zuerst 1700 in Amsterdam erschien, eine lateinische zuerst in London 1701, dann in Leipzig 1708 und 1709. Der französischen Übersetzung, die unter Lockes eigener Mitwirkung von Coste hergestellt wurde, wird man den entscheidenden Einfluß zuschreiben müssen. Auch Thomas besaß diese Ausgabe (s. o. S. 32 Anm.).



den unterschieden werden. Der Zusammenhang mit Thomas' Neigungen ist deutlich, doch geht Budde im einzelnen seine eigenen Wege. An Thomas erinnert auch die Einteilung der Krankheiten des menschlichen Geistes (c. 3), wo Geldgeiz, Ehrgeiz und Wollust erscheinen (§ 51), und besonders das Kapitel 5 über die Zeichen, aus denen man die verborgenen Sitten und Neigungen der Menschen erkennen könne. Die Gesundheit des menschlichen Geistes wird (c. 4) in seine Glückseligkeit gesetzt, deren Ursache das höchste Gut ist (§ 3—4). Dieses liegt in Gott (18 ff.). Aus der Liebe zu ihm, die Gottähnlichkeit ist (49), entspringen die drei Haupttugenden, pietas, temperantia und iustitia (65). Sie heilen die übrigen Fähigkeiten des Geistes (65 ff.) und führen zur Ruhe der Seele (83—85). In dem Kapitel (6) über die Heilmittel der Krankheit oder die Mittel, die höchste Glückseligkeit zu erreichen, klingt dann stärker Pietistisches an, obwohl auch hier die Verwandtschaft mit Thomas deutlich ist. Der eigentliche Grund des Übels liegt im Willen, er muß daher vor allem geheilt werden, doch werden auch für den Intellekt Heilmittel angegeben (darunter § 5 auch das clare et distincte concipere). Für den Willen ist am wichtigsten die Kenntnis seiner selbst (§ 10—19), die, pietistischer als bei Thomas, vor allem in einem Betrachten seiner Fehler und seines Elends besteht (§ 13). Aus ihr muß die Heilung der Grundlaster entspringen (§ 20—27), indem die Vortrefflichkeit des höchsten Gutes erwogen und die verkehrten Seelenregungen unterdrückt werden (§ 28—41). Dazu ist aber Philosophie und Vernunft nicht hinreichend, sondern es bedarf der Offenbarung (48—65). Diese Mischung thomasischer und pietistischer Gedanken ist bezeichnend; sie können sich trotz ihrer verschiedenen seelischen Grundhaltung doch ziemlich leicht verbinden zufolge der vorwiegenden Aufmerksamkeit auf das Seelenleben des Einzelnen.

Auf diesem grundlegenden ersten Teile bauen sich die beiden Lehren vom honestum (Iurisprudentia) und vom utile (Prudentia) auf. In der ersten Auflage bildeten beide je zwei Teile, in der zweiten Auflage nur noch je einen. Damals unterschied Budde nämlich noch zwischen Natur- und Völkerrecht, die in der zweiten Auflage zusammengearbeitet sind zu einem einheitlichen Teile über die Pflichten der Menschen und ganzer Völker nach dem Gesetz der Natur. In der Politik ist, wie schon gesagt, der spezielle Teil fortgefallen, der allgemeine dafür, der nun über die Handlungen der Menschen und ganzer Völker nach den Regeln der Klugheit

handelt, durch Hinzufügung von vier grundlegenden Kapiteln (c. 1—4) bedeutend erweitert.

Auf den Einzelinhalt kann nicht eingegangen werden. Sowohl die Rechts- wie die Klugheitslehre kommen ausführlich zur Darstellung und werden in alle Einzelheiten entfaltet. So ist in die Rechtslehre das ganze Völkerrecht in Frieden und Krieg hineingearbeitet, die Klugheitslehre gibt Ratschläge für alle Lebenslagen in öffentlichen und privaten Stellungen. Letzter Grund und höchstes Ziel aller Betrachtungen ist immer der Gottesbegriff. Man versteht danach wohl, daß Budde dieses Werk neben Thomas' Schriften setzte. Eine so vollständige Übersicht über die gesamte praktische Philosophie vom Boden der neuen Denkweise aus gab es in der Tat nicht. Thomas schrieb für Juristen; da mußte er die Rechtslehre in ausführlichen besonderen Schriften entwickeln. Budde wendet sich besonders auch an Theologen, die für die Rechtslehre nur einen solchen Überblick brauchten.

Einen genau parallelen Aufbau zu dieser praktischen Philosophie zeigen übrigens die viel später (zuerst 1711) erschienenen „Institutiones Theologiae moralis", indem sie in drei Teilen von der allgemeinen Natur der Moraltheologie, von der Iurisprudentia divina und der Prudentia christiana et theologica handeln. Während in der philosophischen Schrift alles auf die Natur aufgebaut wird, so hier alles auf die Gnade; dort ist die Quelle die Vernunft, hier die Bibel.

Schließlich sei noch auf einige hier einschlagende Abhandlungen aus den „Selecta iuris naturae et gentium" (1717) hingewiesen, eine Sammlung von zum Teil älteren Dissertationen. Die erste gibt eine ganz lehrreiche Übersicht über die Geschichte des Natur- und Völkerrechts (zuerst 1711 im Anhang von Vitriarius, „Institutiones iuris naturae et gentium"). de Groot und Pufendorf werden nachdrücklich hervorgehoben (§ 22—37), Thomas erscheint als Anhänger Pufendorfs (§ 41). Die vierte aus dem Jahre 1695 (also älter als die Darstellung der praktischen Philosophie) handelt „De pietate philosophica seu religione naturali". Deren Gehalt wird wesentlich in dem Dasein des einen Gottes als Schöpfer und Erhalter und den Pflichten des Menschen gegen ihn gesehen, die das Fundament aller andern Pflichten sind. Das kommt also dem Deismus schon sehr nahe; auch für diese natürliche Religion brauchte Deutschland nicht auf die englische Belehrung zu warten[1]). Wäh-

1) Lockes Schrift „The reasonableness of Christianity" erschien im selben Jahre 1695, Tolands „Christianity not mysterious" 1696.

rend aber die Engländer in dieser das ganze in Betracht kommende Christentum sahen, liegt Budde selbstverständlich der Gedanke fern, die weiter gehenden christlichen Lehren daneben für überflüssig zu erklären. Auch der sechste Aufsatz „De cultura ingenii" (1699) sei genannt.

Zur Gesamtwürdigung ist nicht viel hinzuzufügen. Budde steht auf der allgemeinen Linie der neuen Philosophie, die vom Menschen ausgeht und alles Wissen danach bemißt, wie weit es dessen wahrem Nutzen dient. Dadurch nimmt er viele Anregungen von Thomas auf, anderseits steht er dem Pietismus, zu dem Thomas mehr nur nachträgliche Beziehungen findet, von Anfang an näher. Und seine Absichten sind von vornherein theologische, darum nähert er sich in manchem wieder mehr der alten Schulphilosophie, von der einiges für die Bedürfnisse der Theologen nun einmal nicht zu entbehren war (lateinische Sprache, systematische Vollständigkeit, Metaphysik wenigstens als Worterklärung). Gegenüber der großen Originalität von Thomas, der die ganze Philosophie entschlossen von ihrem bisherigen Grunde losreißen wollte, finden wir bei Budde also schon wieder ein gewisses, wenn auch zunächst nur noch leises Einlenken in die Linie des Herkommens. Das ist im Hinblick auf Wolff wichtig. Buddes Schriften waren daher besonders geignet als Schulbücher, und sie haben, wie ihre Auflagenhöhe zeigt, den philosophischen Unterricht vor Wolff weithin beherrscht. Trotzdem ist der Unterschied deutlich, denn Budde, Thomas wie Francke nahestehend, gehört durchaus zu den Menschen, deren Denken vom Selbst und also vom Menschen ausgeht. Erst in Wolff erhält wieder eine mehr sachbezogene Denkrichtung das Wort.

4. JOACHIM LANGE.

An Budde schließen wir am besten den Mann an, der zwar zweifellos auch wichtige Einflüsse von Thomas erhalten hat, doch viel mehr dem Pietismus angehört, ja später zu seinen führenden Männern gerechnet werden muß. Joachim Lange (1670—1744) war schon als Student in Leipzig sowohl zu Francke wie zu Thomas in nahe Beziehung getreten und hatte ihrer beider Einfluß erfahren (vgl. seinen „Lebenslauf" 1744 S. 13—20). Seit 1698 wirkte er als Rektor, dann auch als Prediger in Berlin und kam 1709 als Professor der Theologie nach Halle, wo er später bekanntlich als einer der ersten den Kampf gegen Wolff entfesselte.

Auch zu Thomas war sein Verhältnis nicht dauernd günstig. Hatte er sich doch 1702 veranlaßt gesehen, eine allerdings anonyme „Notwendige Gewissensrüge“ an ihn zu richten, in der er ihm übermäßigen Ehrgeiz, zu große Libertät im Philosophieren und Einmischung in die Theologie vorwarf. Die Rüge bezog sich auf Thomas' „Erinnerungen wegen seiner künftigen Winter-Lektionen“ (1702).

Das einzige Buch, das wir von Lange zu beachten haben, die „Medicina mentis“ (1704), stammt noch aus seiner Berliner Zeit, hat aber auch noch während seiner Halleschen Professur neue Auflagen erlebt (4. Aufl. 1718). Und da Lange ganz unter dem Einfluß der beiden bedeutendsten Halleschen Lehrer stand, fügt es sich durchaus in den hier verfolgten Zusammenhang. Es ist für den Unterricht geschaffen (praef. § 6), wobei Lange in der Hauptsache wohl an künftige Theologen dachte. Er hatte überhaupt eine starke pädagogische Ader, unter seinen Büchern fand eine lateinische Grammatik die weiteste Verbreitung. Der Pietismus gibt in Langes Philosophie nun völlig die Richtung an; in dieser Hinsicht geht er noch weiter als Budde. Trotzdem ist der Zusammenhang mit Thomas keineswegs aufgegeben. Wenn er (praef. § 9) sagt, daß er erst nach Vollendung seines Werkes seine Gedanken mit Poiret und Thomas verglichen habe, um einiges noch von diesen aufzunehmen, so muß er doch hinzufügen, daß ihm die Prinzipien des Thomas schon seit langem bekannt waren. Auch der Zusammenhang mit Poiret ist bei Lange wohl ursprünglicher als bei Thomas, der ihn erst nachträglich kennen lernte. Übereinstimmungen mit ihm sind deutlich[1]). Mit Tschirnhaus' gleich benanntem Werke habe das seinige nur den Namen gemein (ebd.); das ist richtig, denn nichts liegt Lange ferner als eine Überschätzung der mathematischen Methode. Stark kommt, schon in der Widmung und mehrfach im Buche, seine Abneigung gegen die scholastische Philosophie zum Ausdruck; trotzdem hält auch er es, sicherlich aus Gründen des Unterrichts, für nötig, wenigstens

1) Auch Poiret sieht in dem Verderben des Menschen den Grund des Irrtums; ihre Erkenntnis ist eine wichtige Regel der wahren Methode. So wird der Irrtum aus dem Sündenfall hergeleitet. Auch die Gegnerschaft gegen Descartes verbindet beide, aber ebenso die Annahme angeborener Prinzipien, die von ihnen mehr nach der religiösen Seite gesucht werden. Die Einteilung der Wissenschaft in gründliche, oberflächliche und falsche hat Lange von Poiret übernommen, und wohl noch manche Einzelheiten.

in einem Anhang einen Abriß der herkömmlichen Logik und Metaphysik vorzutragen, allerdings nicht, ohne sie ausdrücklich für überflüssig zu bezeichnen (Appendix II De supervacuis).

Das medizinische Bild des Titels wird durch das ganze Buch hindurch festgehalten, indem von der Krankheit des Geistes, seiner Heilung und seinem Gebrauch nach derselben gehandelt wird. Um es zu verstehen, darf man aber nicht etwa heutige Vorstellungen einmischen. Wenn die Fehler des Geistes als Krankheiten betrachtet werden, so soll das die Schuld nicht etwa ausschließen, denn der Grund der Krankheit liegt in dem Sündenfall, und sie ist Ausdruck der Erbsünde, während bei uns eine solche Betrachtung ja immer sofort die Verantwortlichkeit in Frage stellt und die Schuld in bloßes Schicksal verwandelt. Auch bei Thomas und Budde ist das Bild beliebt, aber sie gehen dabei — mehr noch Thomas als Budde, aber doch auch dieser, — von dem gesunden Geiste aus, um dessen Wiederherstellung es ihnen zu tun ist. Bei Lange kommt der stärkere Pietismus darin zum Ausdruck, daß er ganz einseitig die Krankheit in den Vordergrund stellt. Das Gute ist bei ihm als ursprüngliches überhaupt nicht vorhanden, sondern es geht nur aus der Heilung der Krankheit hervor.

So handelt also der erste Teil De mentis aegritudine. Immerhin braucht man an diesem Ausgang nicht nur das Pietistische zu sehen; es liegt darin auch ein ausgesprochen moderner Zug überhaupt, wenn man sich an Bacons Idole oder Descartes' Zweifel erinnert. Die mens ist dabei für Lange der ganze unsterbliche Teil des Menschen, er setzt sie der Seele gleich und dem Körper als dem andern Teile entgegen (p. 1 c. 1 § 1—4). Er will daher den Menschen lieber nicht als animal rationale bezeichnen, wenn diese Bestimmung auch für manche Philosophen passe, die sich nicht über das Sinnliche erheben, sondern als animal mente praeditum, da die mens auch das Übersinnliche umfasse (§ 21—25). Intellekt und Wille sind die facultates des Geistes (9), wobei der Intellekt außer der ratio auch die potentia pure intelligendi umfaßt (20). Damit wird also ein Vermögen rein geistiger Prinzipien anerkannt, doch liegen diese für Lange wesentlich nur nach der religiösen Seite. Die ratio im weiteren Sinne werde wohl auch, aber nicht so gut, für mens gebraucht (19), im engeren Sinne aber sei sie ein mittleres Vermögen, das sowohl den oberen wie den unteren Fähigkeiten angepaßt ist (16). Freiheit wird dem Geist merkwürdigerweise ohne weiteres zugeschrieben (10, 15), wohl im

Hinblick auf den Zustand vor dem Fall. Ihr Hauptziel und oberster Gegenstand ist Gott (6).

Darauf folgt (c. 2), die Lehre von Natur und Entstehung der Krankheit des Geistes. Sie ist schon aus eingeborenen und philosophischen Prinzipien ohne Offenbarung zu begreifen, wenn der Mensch sich nur aufrichtig prüft (§ 1—6, 15). Das Verderben zeigt sich vor allem an Intellekt und Willen, und von dem dieser höheren Fähigkeiten hängt das der unteren ab (7—14). Die Ursache der Krankheit liegt in dem Geiste selbst, der ursprünglich unverdorben sich selbst verdorben hat, und diese Ursache ist durch die Vernunft allerdings nur dunkel und klar allein durch die Offenbarung zu erkennen (20—33). Der Zustand der integritas und der corruptio wird daher nach der Bibel dargelegt (24 f.). Daraus geht hervor, daß der Intellekt nicht ohne den Willen geheilt werden kann (29) und daß eine Kluft zwischen Weisheit und Geist sich aufgetan hat, aus der sechs Hauptirrtümer (bezeichnenderweise religiös-sittliche) entspringen (30). Notwendig ist also die Wiederherstellung der Integrität und damit die Ausfüllung jener Kluft (31 f.); die Anleitung hierzu haben die Philosophen vernachlässigt, und man findet sie bei Paulus (33 f.). In dem Begriff der Integrität steht Lange dem Leipziger Professor Alberti nahe, der, wie wir früher (S. 26) sahen, aus ihm das Naturrecht herleitete.

Das dritte Kapitel handelt von dem Fortschritt der Krankheit, für den die falsche Erziehung, besonders die scholastische, verantwortlich gemacht wird; das vierte von den Wirkungen der Krankheit, nämlich den Vorurteilen, die aus vier Quellen abgeleitet werden, aus der Unwissenheit, dem zu großen Vertrauen, dem zu großen Mißtrauen und den Affekten.

Der zweite Teil gilt der Heilung des kranken Geistes. Hierfür werden fünf Hilfsmittel behandelt. 1. Das lumen naturale, dessen Grund der Satz sei, daß der Mensch seiner selbst bewußt ist, was aber nicht auf den cartesischen Satz hinauslaufen soll (c. 2 § 4 f.). Das daraus fließende oberste Prinzip besagt, daß wahr ist, was dem Geiste und auch dem sinnlichen Urteil richtig bewußt ist; erst darauf gründet sich der Satz des Widerspruchs (7—9). Die oberste Pflicht des Intellekts ist daher, den Anfang des Philosophierens von sich selbst und in sich selbst zu nehmen (§ 22). 2. Das lumen supernaturale (c. 3), die Offenbarung, muß zu Hilfe kommen; ihre Wirkung wird ganz theologisch mit Belegen aus der Heiligen Schrift behandelt. Alle wahre Erkenntnis sei praktisch

(§ 27). 3. Der Unterricht (c. 4), für dessen zweckmäßige Einrichtung Ratschläge gegeben werden. 4. Die Übung (c. 5), die sich auf der Liebe zur Wahrheit, auf der Reinheit des Geistes und der Erforschung seiner selbst aufbaut (§ 2—5). 5. Schließlich kommt noch das Gebet hinzu, ohne das alle andern Hilfsmittel nichts nützen (c. 1 § 9). Auch in den folgenden Kapiteln ist die enge Verbindung der Erkenntnis mit dem Moralischen und Religiösen bemerkenswert. So wird (c. 6) über die Sehnsucht nach dem Guten und Wahren gehandelt, die sich besonders auf Gott richtet; es wird (c. 7) über die Anwendung der angegebenen Hilfsmittel gesprochen, um den Geist von Vorurteilen zu reinigen, wobei neben gediegenem Wissen und nüchternem Vertrauen und Mißtrauen auch die correctio affectuum gefordert wird; endlich wird (c. 8) das höchste Ziel des geheilten Geistes in die Beförderung des Ruhmes Gottes gesetzt. In diesem Teil scheint Lange selbst seine Verwandschaft mit Poiret besonders empfunden zu haben, denn er druckt im Anhang aus dessen „Methodus inveniendi verum“ (vor der Schrift „De eruditione triplici“) die hier für das Finden der Wahrheit gegebenen sechs Regeln ab.

Der dritte Teil gilt dem Gebrauche des geheilten Geistes in der Auffindung des Wahren, wobei am lehrreichsten der Wahrheitsbegriff ist (c. 1). Lange unterscheidet die materiale Wahrheit, die dem Gegenstande selbst zukommt, von der formalen, die dem Intellekt zukommt und seine Übereinstimmung mit dem Gegenstand bedeutet (§ 1—3). Die letztere teilt er wieder in reale und ideale und die reale in spirituale und körperliche (4). Ferner unterscheidet er drei Stufen der Wahrheit: unerweisliche, erweisliche und wahrscheinliche (§ 8). Die erste ist Grundlage und Quelle aller andern Prinzipien (membr. 2 § 8); sie ruht auf dem Selbstbewußtsein (§ 5 f.). Auch hierbei kommt das Apriorische stärker als bei Thomas und Budde heraus. Die beiden folgenden Kapitel handeln von der Auffindung der Wahrheit durch Überlegung (meditatio) und Erklärung (interpretatio); der vierte Teil von dem Gebrauch des geheilten Geistes in der Mitteilung des Wahren an andere.

Der fünfte und letzte Teil endlich ist der wahren Weisheit oder gründlichen Gelehrsamkeit gewidmet. Seine Stellung ist sehr bezeichnend, und ihre Wahl zeugt von keiner geringen Selbständigkeit des Verfassers. Es ist nämlich zweifellos der Abschnitt, der sonst immer am Eingang steht, wo von der Wissenschaft im allgemeinen gehandelt wird. Bei Lange erscheint diese nur als das

zuletzt erreichte Ziel, dem der aus seiner Verderbnis gerettete Geist zustreben kann. Es ist das eine betont christliche Auffassung, die den Menschen und sein Tun vom Sündenfall her und, was er im Guten leistet, nur als eine Wiederherstellung versteht. Die andere Auffassung ist mehr antik, sie stellt sozusagen die Idee des Wissens voraus. Selbst Poirets Werk nimmt von der Eruditio vera et solida seinen Ausgang.

Lange beginnt hier (c. 1) mit einer Geschichte der Philosophie, die wie bei Thomas und Budde weit in die Bibel zurückgreift. Die griechische Philosophie wird in der Hauptsache wie von diesen eingeteilt. In dem Abschnitt seit Christus wird wesentlich nur die ablehnend beurteilte Scholastik behandelt, ihre Gegner dagegen werden nicht ausdrücklich genannt. Stark wird zum Schluß auf Luther hingewiesen. Die eigentlich „neuere" Philosophie fehlt also. Bei einem Vergleich der drei Abrisse der Philosophiegeschichte bei Thomas, Budde und Lange ist auffällig, daß sie immer ausführlicher werden.

Die Weisheit wird dann (c. 2 § 4) als ein neuer Habitus bezeichnet, durch den die natürliche Verderbnis mehr und mehr abgetan wird. Sein Anfang ist die Furcht des Herrn (§ 19), und seine dreifache Wirkung auf den menschlichen Geist, nämlich auf das Desiderium, den Intellekt und die Gemütsruhe, ist eine Ausrichtung auf die drei Personen der Trinität (26). Diese Richtung auf das Göttliche ist auch in den folgenden Kapiteln deutlich, wo zuerst (c. 3) über die Erwerbung der Weisheit, dann (c. 4) über ihre Charakterzüge gehandelt wird. Der Mensch ist zum Ewigen angelegt und er muß dies Verhältnis auch in der Gelehrsamkeit bewahren (c. 3 § 1—4). Die Einwirkung der Trinität ist daher wesentlich (6—12), ihre Stufen sind sinceritas, demissio und conversio (13—19). Ihre Bedingungen werden betrachtet nach der zuvor (c. 2 § 26) angegebenen dreifachen Wirkung der Trinität, die sich zeigt als Sehnsucht nach Gott, Erhebung zu ihm durch den Intellekt und Ruhe in ihm (c. 3 § 20—31). Durch diese Fähigkeiten des Menschen stellt Gott in dessen Geiste die Weisheit wieder her (32). Deren Wesenszüge (c. 4) werden daher wesentlich dem religiösen Bereiche entnommen.

Die oberflächliche Wissenschaft muß mit jener grundlegenden Weisheit immer verbunden sein, sonst wird sie zur falschen (c. 5 § 8—10). Ihr Prinzip ist das lumen naturale, ihr Subjekt die menschliche ratio, ihr Objekt die der Vernunft und den Sinnen

unterworfenen Dinge (§ 5). Sie beschäftigt sich nicht mit den Dingen selbst, sondern nur mit ihren toten Schatten und leeren Ideen, die die unsterbliche Seele nicht sättigen (§ 11). Soweit sich diese Wissenschaft auf die Theologie bezieht (Theologia superficiaria = natürliche Theologie), wird sie daher auch äußerst ungünstig beurteilt (13—22). Eher in ihren Grenzen anzuerkennen sind die natürlichen Wissenschaften, der eigentliche Bereich dieser eruditio superficiaria (§ 23 ff.; dabei wird 26 auch die Medicina mentis selbst erwähnt, die Logik und Ethik enthalte). Ihr Instrument ist die Sprache, über deren Nutzen und Vernachlässigung sich der Grammatiker äußert (c. 6).

Das letzte Kapitel (c. 7) ist schließlich der falschen Gelehrsamkeit gewidmet, also verwerflichen Abarten der verschiedenen Wissenschaften, die im Einzelnen durchgesprochen werden. Bei der Philosophie wird hier besonders gegen die syllogistische Logik (17—33) und gegen die Ontologie (34) Einspruch erhoben. Zum Schluß (56) wird unter Hinweis auf Huber und Thomas auch der Pedantismus erwähnt und dem falsus eruditus gleichgesetzt. Das Wort bedeutet also, anders als heute, die Scheingelehrsamkeit.

Beigefügt ist noch ein Anhang, der in einen nötigen und einen überflüssigen Teil zerfällt. Jener enthält, z. T. im Auszug, drei Schriften, mit denen sich Lange offenbar eines Sinnes weiß: Erasmus' „Adhortatio ad christianae philosophiae studium", Georg Mackenzies (schottischer Jurist) Dissertation „De humanae ratiocinationis imbecillitate" (1690), und Combachs Rede „De vulgaris philosophiae impuritate" (Marburg 1619). Ihren Geist verraten die Titel; der Hinweis auf Erasmus ist bemerkenswert. Was Lange zu ihm zieht, ist wohl die gemeinsame Abneigung gegen die Scholastik. Neben dem Humanisten stehen zwei Reformierte.

Der überflüssige Anhang behandelt nun gerade das, was zuvor unter die falsche Gelehrsamkeit gerechnet wurde, im Unterricht aber doch offenbar nicht entbehrt werden konnte, die Vulgärlogik als Lehre vom Syllogismus und (c. 5) die metaphysischen Distinktionen. Obwohl Lange der Metaphysik unter den Wissenschaften nur die Stellung der Klapper im Orchester zugesteht (c. 5 m 1 § 3), gibt er doch einen allerdings auf das Nötigste zusammengedrängten Abriß derselben. Das Seiende und seine einfachen und disjunkten Affektionen werden behandelt, die letzteren in absolute und relative eingeteilt.

Bei der Würdigung des Buches muß man vor allem seine Selb-

ständigkeit betonen. Es steht im Rahmen der anthropozentrischen Richtung ganz auf dem pietistischen Flügel. Von Thomas her zeigen sich nur geringe Wirkungen, stärkere von Poiret. Verglichen mit Buddes Instrumentalphilosophie, wiegt das christlich-pietistische Element noch mehr vor. Die Erkenntnis wird von der Schwäche des Verstandes und nicht, wie nach der antiken Überlieferung, von seinen Kräften her aufgerollt. Die Logik ist noch weiter zurückgedrängt als bei Budde, Lange bietet eine wirkliche Erkenntnislehre. Es wird wenig Bücher innerhalb der deutschen Philosophie geben, die die philosophischen Aufgaben so sehr im Rahmen der religiösen behandeln.

5. ANDREAS RÜDIGER.

In Budde und mehr noch in Lange erstreckt sich ein Flügel der neuen Bewegung, in deren Mitte Thomas steht, nach dem Pietismus hin. Auf dem andern, mehr dem weltlichen Wissen zugewandten Flügel steht Andreas Rüdiger (1673—1731)[1]. Er stammte aus Rochlitz in Sachsen und wurde durch Armut und Krankkeit zuerst in seiner Entwicklung ziemlich behindert. 1692 kam er nach Halle, wo ihn Thomas zum Informator seiner Söhne machte, und wo er wohl vor allem bei diesem lernte. Dieser Einfluß wirkte dauernd bei ihm fort, doch fand er sein eigenes Lebensziel erst später. 1695 mußte er wegen Krankheit sein Studium unterbrechen und lebte in seiner Heimat und in Gera, wo er das Gymnasium besucht hatte. Dazwischen studierte er ein Jahr lang in Jena Theologie. 1697 ging er nach Leipzig, wo er sich zuerst der Rechtswissenschaft, dann aber endgültig der Medizin widmete. 1700 wurde er, für die damalige Zeit spät, Magister und fing an, Vorlesungen zu halten. Seine ältesten Schriften, die seinen Standpunkt schon erkennen lassen, fallen in diese Zeit (1700—1704). 1703 erwarb er den medizinischen Doktor in Halle, konnte aber wegen Krankheit zunächst keine ärztliche Tätigkeit ausüben. Dagegen las er auch weiterhin in Leipzig. Hier brachte er um die Jahreswende 1706/07 sein systematisches Hauptwerk u. d. T. „Philosophia synthetica“ in erster Bearbeitung heraus (einige Exemplare tragen

---

1) Auf manchen seiner Bücher nennt er sich Ridiger und wird gelegentlich so auch in den Katalogen angeführt. Über sein Leben vgl. Gottlieb Stolle, „Anleitung zur Historie der Gelahrtheit“, 4. Aufl. 1736, S. 474—77. Ein Verzeichnis seiner Schriften bei Zedler, Universallexikon Bd. 32, Sp. 1739 f.

daher die Jahreszahl 1706, andere die 1707). 1707—12 lebte er wieder in Halle, war als Arzt tätig, hielt daneben aber auch Vorlesungen. Jetzt erschien die später wesentlich in das Hauptwerk eingegangene Schrift „De sensu veri et falsi“ (1709) und jenes in zweiter Bearbeitung u. d. T. „Institutiones eruditionis“ (1711). 1712 kehrte er nach Leipzig zurück, war hier nun beständig als Arzt tätig, las aber auch an der Universität. Da er einflußreiche und wohlhabende Freunde fand, kam er allmählich in bessere Verhältnisse. 1716 erschien seine „Physica divina“ und 1717 nochmals das systematische Hauptwerk, jetzt u. d. T. „Institutiones eruditionis“, dann 1723 und 1729 als „Philosophia pragmatica“. Später gab er seine Praxis auf und mußte auch seine Vorlesungstätigkeit einschränken. Schriftstellerisch aber war er immer noch recht tätig. Er wandte sich jetzt mehr der praktischen Lebensweisheit zu und veröffentlichte eine „Anweisung zu der Zufriedenheit“ (1721) und eine „Klugheit zu leben und zu herrschen“ (1722), 1722 auch eine zweite durch Scholien erweiterte Ausgabe der Schrift „De sensu veri et falsi“. Dann verstummte er allmählich. Bemerkenswert ist nur noch der Rückblick auf seine Schriften „Commentatiuncula de libris suis eorumque intentione et usu, tum adhuc editis, tum in posterum edendis“ (1728). Pläne künftiger Bücher hatte er auch damals noch, aber es ist nichts weiter erschienen.

Die allgemeine Stellung Rüdigers in diesem Kreise ist nicht schwer anzugeben. Auch er hat die entscheidende Anregung von Thomas empfangen, aber er entwickelte sie nicht nach der Seite der Religion, sondern nach der Seite der Naturerkenntnis, wenn dabei selbstverständlich auch die Beziehung auf Gott nicht fehlt, was damals ja undenkbar gewesen wäre. Da es ihm um die Darstellung des Ganzen der Philosophie in einem geschlossenen Lehrbuch zu tun war, so kann man ihn am besten — auch in der Rückkehr zur lateinischen Sprache — mit Budde in Parallele stellen. Aber Budde verarbeitet Thomas' Anregungen in der Hauptsache für künftige Kirchenmänner, Rüdiger für künftige Weltmänner.

Schon die frühen Disputationen aus den ersten Jahren des Jahrhunderts zeigen deutlich die Richtung von Rüdigers Denken. „De usu et abusu terminorum“ (1700) verlangt, daß die cogitationes und ideae den technischen termini vorausgehen müssen, nicht umgekehrt. „De virtutibus intellectualibus“ (1701) will die fünf aristotelischen auf drei zurückführen, die subtilitas (sensus veri), ve-

nustas und tenacitas. Nach der Schrift „De libris suis" hätte er dann schon 1702 die Behauptung verteidigt, „Quod omnes ideae oriantur a sensione", und zwar gegen Descartes und im Sinne des alten Satzes Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu. Nach dem Druck stammt die „Disputatio philosophica de eo, quod omnes ideae oriantur a sensione" erst aus dem Januar 1704. Bei Budde fanden wir den Einfluß Lockes zuerst 1703 in der Instrumentalphilosophie; und auch diese Schrift Rüdigers vom Jahre 1704 zeigt eine gewisse Berührung mit dem englischen Denker, wenn sie daneben auch recht selbständig ist. Besonders die von Rüdiger eingeführte sensio interna ähnelt deutlich Lockes Reflexion. Aber die Durchführung und dabei die Polemik gegen die angeborenen Ideen weicht sehr von Lockes Gedankengängen ab. Dessen Name wird, so viel ich sehe, nicht erwähnt. In der Schrift „De sensu veri et falsi" (1709 Diss. prooem. 33) wendet er sich gegen die Art, in der Locke die angeborenen Ideen widerlegte.

Aus der Disputation von 1704 sind am besten die Ansätze von Rüdigers Gedanken zu erkennen. Sie zerfällt in drei Kapitel, von denen das erste die sensio, das zweite die Idee behandelt, meist in Auseindersetzung mit Descartes und Gassendi, das dritte noch besonders Einwänden der Cartesianer gegen Gassendi gewidmet ist, von denen Rüdiger nachweisen will, daß sie ihn nicht träfen. Am wichtigsten ist das erste Kapitel, das die sensio als Ursprung der Ideen aufzeigen will. Rüdiger sucht dabei (§ 7) in der sensio interna ein Prinzip, das eine gemeinsame Grundlage der Aussprache mit den Cartesianern herstellen soll, indem es den Satz cogito ergo sum mit umfaßt. Er formuliert es: „Quicquid immediate sine interventu sensorii externi percipimus, illud haud dubie verum est" (§ 7), womit er also eine unmittelbare Quelle der Wahrheit im Innern des Bewußtseins zugibt. Um diesen inneren Sinn genauer zu bestimmen, teilt er alles, was wir in uns bemerken, wenn wir uns von den äußeren Objekten abwenden, in passio und actio (8). Die actio zeigt sich in den logischen Akten, Schlußfolgerungen, Bejahungen und Verneinungen; deren Prinzip aber sind die conceptus (9—10). Diese stammen aus der Erinnerung, die eine passio ist (9—14). Damit ist erwiesen, daß im Intellekt sowohl actio wie passio vorhanden ist, jene ist idea, diese sensio (15). Die letztere stammt nicht, wie Descartes meinte, aus den Nerven, sondern, wie Gassendi lehrte, aus den spiritus animales (16—21; bezeichnend, daß hier sofort ein naturphilosophi-

scher Gedanke einbezogen wird). Nun darf aber die passio, die sensio ist, nicht auf die äußeren Sinne beschränkt werden; es gibt vielmehr auch eine im Intellekt und im Willen, die bisher unbeachtet geblieben ist, weshalb Descartes seine eingeborenen Ideen an ihre Stelle setzte (21). Wir bemerken nämlich durch innere Wahrnehmung (perceptione interna), daß wir eine Idee des Denkens und Wollens (idea cogitationis et volitionis) haben, und auch diese stammt aus der Erinnerung, denn wir haben sie, weil wir uns an früheres Denken und Wollen erinnern. So gibt es auch eine innere sensio (22), die sich wesentlich von der äußeren unterscheidet (27). Diese wird durch Fremdes bewegt, jene durch sich selbst (28). Die äußere zerfällt in die verschiedenen Sinnesgebiete, die innere betrifft den Intellekt und den Willen (31—32, vgl. Locke 1 2 c. 6), wobei er Descartes vorwirft, daß dieser Wille und Intellekt nicht geschieden habe (28).

Im zweiten Kapitel wird die Idee behandelt, die Rüdiger auf den Intellekt einschränkt und als actio intellectus bestimmt (§ 1—2). Von ihren drei Stufen (conceptiva, enunciativa, ratiocinativa 2) braucht nur für die erste die Frage beantwortet zu werden, ob sie aus der sensio entspringe, weil die andern aus jener stammen (4); es ist die von dem einzelnen gewonnene Idee (5). Es werden nun ausführlich die verschiedenen Arten der conceptio unterschieden (6—24), für die jedesmal der Ursprung aus der sensio erklärt wird. Bezeichnend ist die letzte Beweisführung: Jede klare Idee müsse offenbar aus der sensio stammen, da sie nur von dieser ihre Klarheit haben könne, dann aber auch jede deutliche, da sie nicht deutlich sein kann, ohne klar zu sein, und ebenso jede verworrene, da auch diese klar sein muß, sonst könnten wir ihre Verworrenheit nicht erkennen (24). So wird die Frage endgültig unter Berufung auf die perceptio interna dahin entschieden, daß alle Ideen aus der sensio entstehen, denn sie fließen, wie aus dem ersten Kapitel wiederholt wird, alle aus der Erinnerung und also aus der passio, und diese ist sensio (26). Das kann nur jemand leugnen. der keinen richtigen Begriff von der äußeren und inneren sensio hat (30), wie das im letzten Kapitel noch an einigen Beispielen aus der Ars cogitandi (Logik von Port Royal) den Cartesianern nachgewiesen wird.

Ganz interessant ist die Lehre von dem inneren Sinn; in ihr sieht er seine besondere Leistung, die ihn doch auch von Locke unterscheidet. Mit den übrigen Philosophen behaupte er gegen Des-

cartes, daß alle Ideen aus dem Sinne stammten, jene verteidigten aber diese gute Sache schlecht, weil sie einen schlechten Begriff des inneren Sinnes hätten, der den Cartesianern eine Handhabe gegen sie böte (c. 1 § 5). Unter den übrigen Philosophen versteht er wohl sicher die Scholastiker, von deren sensiones internae er auch sonst redet (c. 1 § 21). Seine Hauptthese stimmt also mit deren Lehre von dem Ursprung aller Erkenntnis aus der Wahrnehmung überein, aber er glaubt sie durch seinen Begriff des inneren Sinnes besser stützen zu können, und dieser bildet dabei zugleich eine Brücke zum Cartesianismus, da er den Satz cogito ergo sum mit umfasse (c. 1 § 7). Offenbar deutet Rüdiger hier auf das Selbstbewußtsein, wenn er es als die unmittelbare innere Wahrnehmung unseres Denkens und Wollens bestimmt. Freilich bleibt dann unklar, wie diese selber aus ihm entspringen sollen, da ihre Idee der Erinnerung an früheres Denken und Wollen entstamme, sie selber also offenbar früher als der innere Sinn und unabhängig von ihm da sind. Immerhin ist dieser Versuch, vom Boden des scholastischen Empirismus aus auch dem cartesianischen Rationalismus gerecht zu werden, beachtenswert. Dabei tritt aber zugleich die von Thomas eingeschlagene anthropologische Richtung stark hervor. So wird (c. 3 § 5) von der Existenz gesagt, daß wir über sie nur etwas mit Bezug auf unsere Erkenntnis aussagen können, nicht mit Bezug auf das Ding selber, und sie wird daher in Vorausnahme des bekannten Berkeleyschen Satzes so bestimmt: „Existere idem est, ac sensu aliquo percipi posse." In der Linie der hier verfolgten Philosophie entspricht das der perceptibilitas bei Thomas (s. o. S. 56).

Neben dieser frühen Disputation, die für Rüdigers Entwicklung wichtig ist, kann eigentlich nur sein unter verschiedenen Titeln herausgebrachtes Hauptwerk Berücksichtigung verlangen, denn seine sonstigen Schriften sind ihrem wesentlichen Inhalt nach in diesem aufgegangen. Doch sei zunächst aus der Schrift „De sensu veri et falsi" (1709) einiges erwähnt, was sich unmittelbar an die Grundlegung der Erkenntnislehre in der frühen Disputation anschließt[1]).

Aus der Dissertatio prooemialis geht hervor, daß Rüdiger abermals eine Mittelstellung zwischen dem überlieferten Empirismus der Scholastik und dem cartesianischen Rationalismus sucht und sich daher

1) In „De virtutibus intellectualibus" wird der sensus veri mit dem aus der Scholastik bekannten Worte als subtilitas (= virtus iudicii) bezeichnet. Diese bildete den Hauptinhalt von Gutkes „Intelligentia".

auch gegen Locke wendet, der den Empirismus übersteigert habe. Indem er an die durch den Pietismus verstärkte religiöse Auffassung anknüpft, erklärt er hier, daß die Menschen um ihres zeitlichen und ewigen Heils willen bemüht sein müssen, sich den echten Sinn des Wahren und Falschen zu erwerben (§ 1). Als Hauptfähigkeit hierzu bezeichnet er die recta ratio, doch nimmt er daneben zu ihrer Ergänzung in einer eigentümlichen Weise auch eine Willensfunktion an (8). Die letztere dient einer mehr irrationalen Erfassung des Wahren. Denn der Wille, unter dem er die facultas animalis aversandi et concupiscendi versteht (12), könne das Gute nicht erkennen, sondern nur erraten (8—9). Neben das cartesianische Prinzip der ratio stellt er also den besonders von Thomas herausgehobenen Willen, setzt ihn geradezu der (unbewußt wirkenden) Seele gleich und bezeichnet ihn als eine von Gott eingeprägte Fähigkeit, die dem Körper notwendigen Wahrheiten zu ahnen (divinare) (33). So sucht er also auch dem Instinkthaften, Unbewußten in dem Finden der Wahrheit gerecht zu werden. Für dies instinktive Willensprinzip braucht er auch den (paracelsischen) Begriff des Archeus (31, 33). Der Wille ist ihm sichtlich das tiefste Prinzip. Er wendet sich daher gegen Locke, der nur induktiv vorgehe, und von dem daher dieser innatus impetus practicus nicht berücksichtigt werde. Locke verwechsle innatum und commune omnibus; jenes sei nur der Gegensatz zu dem, was wir studio et opera erwerben, und er schließe daher mit Unrecht, daß die praktischen Prinzipien nicht eingeboren seien, weil die Menschen nicht in ihnen übereinstimmen (33). Daran schließt er zahlreiche Beispiele, um zu beweisen, daß eine facultas verum sine omni ratiocinatione assequendi ex vulgari et cuivis obvia experientia (34) sowohl bei den Tieren wie bei den Menschen vorhanden sei (34—53). Die Frage allerdings, ob dieser Antrieb (stimulus) im Menschen sich auch auf die ewigen und himmlischen Dinge beziehe, will er lieber den Theologen überlassen (47)[1].

Man kann diese Auseinandersetzung mit Locke wohl mit der in Leibniz' Neuen Versuchen vergleichen, die wenige Jahre zuvor (1703/04) niedergeschrieben sind. Gekannt hat Rüdiger sie nicht, denn sie sind erst 1765 veröffentlicht. Beide gehen auf die unbewußten Antriebe des Geistes zurück, aber Leibniz, stärker von

1) Noch in der Vorrede zur letzten Auflage seines Hauptwerks (1729) sagt er, daß er angeborne Ideen nur für den Intellekt, nicht für den Willen leugne; in diesem liege ein instinctus nobis natus.

dem westeuropäischen Rationalismus berührt, sieht darin auch die Grundlage der logischen Prinzipien (der intellectus ipse), während Rüdiger sie den praktischen vorbehält, ja dabei ins Okkulte übergreift (§ 46). Den Zusammenhang des Unbewußten mit dem Bewußten hat Leibniz mit viel größerer gedanklicher Energie herausgearbeitet, während Rüdiger sich darauf beschränkt, mit Thomas Verstand und Wille einander gegenüberzustellen, und in jenem den Träger des bewußten, in diesem den des unbewußten Wahrheitssinnes sieht.

Auch aus dem ersten Kapitel des ersten Buches, das über die Wahrheit im allgemeinen handelt, darf vielleicht noch einiges angeführt werden. Es wird hier nämlich — bezeichnend für den Übergang ins Subjektive — die übliche (d. h. scholastische) Definition der Wahrheit, daß sie convenientia rei cum intellectu sei, abgelehnt, da sie voraussetze, daß wir die Substanzen der Dinge unmittelbar erkennen könnten (§ 8, vgl. Schulmetaphysik S. 214). Der Begriff wird vielmehr in den Bereich des Psychologismus gerückt, wenn die metaphysische Wahrheit, die früher immer dem Dinge selber zugeschrieben wurde, als Übereinstimmung der Empfindung mit dem empfundenen Akzidenz bestimmt wird (11: convenientia ipsius sensionis cum illo accidente, quod sentitur). Sie wird also erreicht, wenn die Sinnestäuschungen vermieden werden. Damit soll offenbar das Sein abermals in das percipere gesetzt werden, denn das accidens, quod sentitur liegt in der sensio selber, da sonst derselbe Einwand Platz griffe, wie wir es ohne sensio erfassen könnten. Von der metaphysischen unterscheidet Rüdiger die logische Wahrheit und bestimmt sie als convenientia cogitationum nostrarum cum sensione (§ 12), wo also wiederum an die Stelle, die in der früheren Auffassung die Realität einnahm, die sensio gesetzt ist. So gewiß dieser Psychologismus bei Thomas angelegt ist, geht er doch über ihn hinaus, denn dieser bestimmte die Wahrheit vielmehr als die Übereinstimmung unserer Gedanken mit den Dingen außer denselben (Introd. c. 5 § 4, Einl. zur V.L. c. 5 § 13). Erst bei Rüdiger wird die Realität so entschieden in die Wahrnehmung zurückverlegt.

Wir wenden uns nun Rüdigers Hauptwerk zu, das er fünfmal (1706/07, 1711, 1717, 1723 und 1729) herausgebracht hat, indem er dabei zweimal den Titel änderte. Ursprünglich nannte er sein System „Philosophia synthetica“, womit er den Gegensatz zu der nur analytischen Weise der Scholastik betonen wollte (praef.).

1711 erhielt das Buch dann den farblosen Namen „Institutiones eruditionis", und der ursprüngliche sank zum Nebentitel herab. 1723 änderte der Verfasser ihn nochmals und schrieb nun „Philosophia pragmatica", wohl im Hinblick auf das praktische Ziel der Gerechtigkeit und Klugheit, auf das seine Erörterungen hinauslaufen (cap. prooem. § 9). Änderungen betont er besonders 1717 und 1722. 1717 will er nur mancherlei hinzugefügt und verbessert, aber weniges völlig geändert haben (praef. 1); die beiden ersten Ausgaben wären mehr für seine Hörer bestimmt gewesen, diese für alle Leser. Sie möchten Walchs Lexikon hinzuziehen (2)[1]). Stärker will er 1723 geändert haben; die früheren Ausgaben unterschieden sich nur emendatione, diese auch methodo und fine (praef.). Aber diese Versicherungen haben für unser Gefühl etwas leicht Reklamehaftes; das Betonen des Eigenen und Neuen ist die Kehrseite des von Thomas auf die Bahn gebrachten Subjektivismus der Weltanschauung. Im allgemeinen wird man keine großen Unterschiede feststellen können; wenn der Umfang seit 1717 auch beträchtlich zunimmt, so bleibt der äußere Aufriß doch im wesentlichen derselbe und, was die Hauptsachen betrifft, auch der Gehalt. 1723 fällt besonders auf, daß der schulmäßige Vortrag nach Definitionen und Divisionen, Axiomen usw. weggeblieben ist. Dafür bemüht sich Rüdiger, seine Methode an die mathematische heranzurücken, nach dem Titel allerdings nur „quoad licuit"; seine sensio interna soll jetzt den Axiomen der Mathematik entsprechen (praef. S. 4). Man kann darin doch nur den Wunsch sehen, hinter dem aufsteigenden Gestirne Wolffs nicht zu weit zurückzubleiben, denn früher hatte er seine Methode der recta ratio der mathematischen entgegengesetzt (praef. von 1706 und 1717). In Einzelheiten wird mancherlei geändert, aber davon darf hier abgesehen werden. Zugrunde gelegt sei die Darstellung von 1723, die letzte von Rüdiger neu bearbeitete; nur gelegentlich soll auf die früheren zurückgeblickt werden, von denen natürlich die erste besondere Beachtung verdient.

Das Werk beginnt in der üblichen Art mit einem einleitenden Kapitel über das Wesen der Philosophie im allgemeinen. Sie wird in den älteren Ausgaben als die Erkenntnis derjenigen Wahrheit bestimmt, die nicht jedem sofort offenbar und doch allen nützlich

1) Über Joh. Georg Walch vgl. Jenaer Philosophie S. 85 f. Nach allen Angaben ist das Lexikon aber erst 1726 erschienen. Rüdiger wußte also wohl von dem Plane. Vielleicht war er Mitarbeiter.

sei; und dieser Nutzen wird 1717 näher als die Übereinstimmung mit dem göttlichen Willen bezeichnet. 1723 heißt es dann noch charakteristischer für Rüdigers eigene Philosophie, sie sei eine Erkenntnis, die sich auf Sinn und Erfahrung stützt und von da her diejenigen allgemeinen Zwecke und Mittel erforscht, die durch Sinn und Erfahrung unmittelbar nicht erkannt werden können (cap. prooem. § 1). In der Anmerkung fügt er, indem er auf die Änderungen gegenüber früher aufmerksam macht, noch eine weitere Definition hinzu; Philosophie sei nämlich die Erkenntnis der Qualitäten und Quantitäten, die der gemeinen Erkenntnis entgehen, sich aber nichtsdestoweniger auf die Verehrung Gottes und das Glück und die Ruhe des menschlichen Geschlechts beziehen. Und er meint, solcher Wechsel in den Ausdrücken fände sich öfters in seinen Schriften, und er sei nützlich, damit die Leser von den Worten absehen und zu der Erkenntnis der Sachen selbst geführt würden. Ähnlich hat sich auch Fichte geäußert, aber freilich dringen dessen Bestimmungen immer in die Tiefe und zu dem gleich bleibenden Wesen der Sache vor, während die Rüdigers offenbar verschiedene Außenseiten der Philosophie beschreiben und sich daher nicht so einfach zu einem Ganzen verbinden.

Die Hauptgliederung bleibt durch alle Ausgaben dieselbe. Es sind, wie es ursprünglich schon auf dem Titel stand, drei Teile, die Rüdiger als Sapientia, Iustitia und Prudentia bezeichnet. Jeder von diesen zerfällt wieder in zwei Glieder, nämlich die Sapientia in Logik und Physik, die Iustitia in Metaphysik und Naturrecht und die Prudentia in Ethik und Politik. Auffallend ist entschieden die Vereinigung von Logik und Physik im ersten Teile; aber nur 1723 (cap. prooem. § 11) erwägt er, ob die Logik nicht besser als einleitende Disziplin allen Teilen vorausgeschickt würde. Für seinen Standpunkt ist diese Verbindung, statt der üblichen von Logik und Metaphysik, recht bezeichnend. Geht er doch vom Menschen aus und behandelt die Logik, wie wir schon sahen, psychologisch. Und obwohl er dabei manchmal an den Psychologismus streift, bleibt er genug Arzt, um den Menschen immer zugleich als Naturwesen zu sehen, und der Übergang von psychologischen zu physiologischen Prinzipien geht bei ihm rasch von statten (bezeichnend z. B. die Definition der Seele De sensu veri, Diss. prooem. § 20, oder der Streit, ob die sensio aus den Nerven oder den Lebensgeistern stamme, Disput. de eo c. 1 § 16—20). Die empirische Lehre von der Seele aber galt von Alters als ein Teil der Physik.

Wenn die Logik zu einem Teil der Psychologie wird, liegt so ihre Verbindung zur Physik näher, während die alte (ontologische) Logik ihrem Wesen nach zur Metaphysik gehörte. Merkwürdig ist auch, daß die Metaphysik nicht zur Weisheit, sondern zur Gerechtigkeit gerechnet wird; sie gilt Rüdiger von ihrem Ziele her als natürliche Theologie (1723 cap. prooem. § 11 Anm.) und enthält so gewissermaßen das göttliche Recht im Unterschiede zum menschlichen. Trotzdem entspricht ihre Behandlung, wie wir sehen werden, dem Herkommen. Alle Teile sind ausgesprochen in der Form des Lehrbuchs durchgeführt.

Die Logik stimmt im wesentlichen mit dem überein, was in der Schrift „De sensu veri et falsi“ gesondert dargestellt ist. Sie entsteht aus dem natürlichen Licht, ist eine Lehre von der Wahrheit im allgemeinen und, um diese zu erreichen, von dem Sinn für das Wahre und Falsche, und sie hat es mit inventio und iudicium zu tun (c. 1). Prinzip oder Subjekt der Wahrheit ist die recta ratio, wobei dem Intellekt, dessen Funktion sie ist, eine passio, nämlich die sensio, und drei actiones, nämlich memoria, ingenium und iudicium zugeschrieben werden (c. 2). Erstes Prinzip und letztes Kriterium der Wahrheit ist die sensio (c. 3), nächstes die idea memorialis, die unmittelbar aus der sensio hervorgeht (c. 4). An sie schließen sich die ideae judiciosae, die durch Abstraktion entstehen (c. 5). Es folgt die Lehre von der Definition (c. 6—9) und der Division (c. 10), von der Unterordnung der Ideen (c. 11), von der convenientia sensionum als dem Prinzip der Wahrscheinlichkeit (c. 12) und endlich von den termini oder dem Ausdruck der Ideen (c. 13). Dies ist die Gliederung des ersten Artikels über die logischen Prinzipien nach der Ausgabe von 1723, sie ist aber in der Hauptsache schon 1706 vorhanden.

Ein zweiter Artikel handelt über die veritas enunciativa. Hier begegnet gleich eingangs (c. 1) die uns schon bekannte Definition der Wahrheit, nach der sie die Übereinstimmung unserer Gedanken mit der sensio ist. Das entscheidende Wort wird dabei beständig abgewandelt. 1706 heißt es convenientia cogitationum (dabei wird nur hier neben der sensio auch die idea genannt), 1711, wo diese Definition schon in der ersten Sektion c. 2 steht, heißt es cohaesio, ebenso 1717, dann 1723 connexio. Man wird kaum bezweifeln, daß der zuerst gewählte Ausdruck der beste war. Ein dritter Artikel gilt der veritas ratiocinativa, die in verbalis (grammatische), sensualis (mathematische) und idealis (philosophische) eingeteilt wird.

Hier wird die Lehre von den Schlußfiguren entwickelt. Bemerkenswert ist dann im vierten Artikel (1711 und 1717 in einer dritten Sektion) die Lehre von der Wahrscheinlichkeit und ihren verschiedenen Arten. Dies Gebiet tritt in der scholastischen Logik bekanntlich sehr zurück; bei dem hier gewählten empiristischen Ausgangspunkt mußte es sich ganz anders in seiner Bedeutung aufdrängen.

Ein kurzer zweiter Teil ist der praktischen Logik gewidmet. Er handelt in allen Ausgaben von der Meditation, die in synthetische, d. h. die Weise, das Wahre zu finden, und in analytische, d. h. die Weise, es zu beurteilen, eingeteilt wird, und von der Disputation.

Auch die Physik hat Rüdiger neben dem Hauptwerk in einem selbständigen Buche behandelt, in der 1716 erschienenen „Physica divina". Aus ihm sind die allgemeinen Grundlagen seiner Anschauungen am besten zu erkennen; er tut sich hier ziemlich viel auf seine Selbständigkeit zugute. Seinen Weg sucht er sich zwischen den herrschenden Meinungen des Aristoteles, Descartes und Gassendi (Neudemokriteer oder Epikureer) hindurch. Das drückt er schon im Vorwort aus (§ 12—14), und die Polemik gegen diese drei Seiten durchzieht das ganze Werk. Er will vielmehr die mechanischen Prinzipien mit den vitalistischen verbinden, wobei er Äther und Luft als die zwei körperlichen Prinzipien annimmt (praef. 5), zu denen als drittes der spiritus kommt (7). So sieht er auch in der Geschichte der physikalischen Theorien (l. 1 c. 1 s. 1) wesentlich einen Kampf zwischen der mechanistischen und vitalistischen Auffassung, niemand habe bisher beide miteinander verbunden (§ 1). Leibniz' Naturphilosophie ist ihm sichtlich unbekannt, dagegen wird Newton öfters mit Zustimmung erwähnt. Er warnt vor der einfachen Übertragung der mathematischen Methode auf die Philosophie (§ 40—59). Und er setzt der aristotelischen und mechanistischen seine eigene Auffassung vom Wesen der Physik entgegen (c. 1 s. 4). Sie sei die Lehre, durch die wir mit Wahrscheinlichkeit erkennen, nach welchen Prinzipien Gott in der Begründung der sinnlichen Natur verfahren ist, damit wir vor Atheismus und Aberglauben bewahrt werden (s. 4 § 77). Der Kampf gegen diese beiden Übel ist in der Physik sehr wichtig (s. 5—6), vor beiden wird auch in dem folgenden Kapitel immer wieder gewarnt. Besonders wird der Nutzen für die Medizin hervorgehoben (s. 7). Allgemeines Prinzip der Physik ist die Aus-

dehnung (c. 2), die besonderen Äther, Luft und Spiritus (c. 3—4). Es folgt die Behandlung der Elemente (c. 5—6), der Bewegung (c. 7) und des Raumes (c. 8). Besonders in der Lehre von den Elementen ist der Zusammenhang mit der vormechanistischen deutschen Naturphilosophie nach Art des Paracelsus und van Helmont deutlich. Den Versuch, eine grundsätzliche Einigung zwischen der mechanistischen und vitalistischen Auffassung herbeizuführen, wird man in der Hauptsache wohl in der ziemlich äußerlichen Verbindung körperlicher und geistiger Elemente sehen müssen (vgl. Philos. pragm. 1723 Physica c. 1 § 318). Im ganzen stehen diese Lehren auf der Linie, die auch Thomas in seinem Versuch vom Wesen des Geistes eingeschlagen hatte. Das zweite Buch handelt von den Himmelserscheinungen, wobei, soviel ich sehe, eine klare Entscheidung für Kopernikus vermieden wird, und ein drittes über die irdischen Körper bis hinauf zu den Lebewesen, wobei merkwürdig, aber für den Psychologismus bezeichnend, zwischen Naturbereichen und Sinnesgebieten nicht scharf getrennt wird. Gegenüber dieser ausführlichen Darstellung kann der kurze Abriß im zweiten Teile des ersten Buches des Hauptwerks nur als ein Auszug gelten. Sachlich bringt er nichts Neues, doch bekennt sich Rüdiger hier klar zur Lehre des Kopernikus (schon 1706 s. 2 c. 2, 1723 s. 2 c. 4 § 344).

Das zweite Buch Iustitia bietet also in seinem ersten Teile die Metaphysik. Diese Stellung ist einfach erklärt, wenn sie, der Überlieferung in der Familie des Thomas folgend, in den ältesten Ausgaben als doctrina de summo numine naturalis definiert wird. Sie behielt sie aber auch, als sie 1717 doctrina de primis disciplinarum principiis und 1723 scientia de primis rerum causis genannt wurde; und diese Änderungen haben ihren Inhalt auch kaum berührt[1]). Dieser ist nämlich von Anfang an nichts anderes als ein allerdings stark auf die Theologie ausgerichteter Abriß der herkömmlichen Metaphysik. Der erste Teil zerfällt in zwei Sektionen oder Artikel, die den beiden Teilen der alten Metaphysik, dem allgemeinen und speziellen, entsprechen. In der ersten wird das Seiende und seine Attribute erörtert. Sie werden dabei nicht als bloße Worte behandelt, wie bei Budde,

1) Nur in der Ausgabe von 1729 wird die Metaphysik dem ersten Teile (Sapientia) zugewiesen und sogar vor die Physik gestellt. Das erscheint als eine Rückkehr zu der alten, mehr ontologischen Auffassung, der ihr Inhalt von je entsprach.



sondern Rüdiger gewinnt ihnen einen mehr vom Denken her bestimmten Inhalt ab. Es sind notwendige Formen des Denkens. So wird das ens im weitesten Sinne als das irgendwie Denkbare bestimmt (vgl. Timplers intelligibile, Schulmetaphysik S. 75), das dann in das ens reale und rationis zerfällt (1706 c. 1, 1723 c. 2 § 6—7); und ähnlich heißen die Attribute conceptus existentiales (1723 c. 3 § 11). Dabei kommt es Rüdiger aber natürlich darauf an, den Gottesbegriff von dieser Subjektivierung frei zu halten; er stellt Gott daher als das ens metaphysicum in specie dem ens ontologicum entgegen, das seinerseits wieder in das logische, physische, moralische oder mathematische zerfällt (c. 2 § 8—9), und unterscheidet die Attribute in communissima, die auch Gott mit umfassen, und communia, die in einfache und disjunkte zerfallen (c. 3 § 12). Diese, der früheren Metaphysik ganz fremde Unterscheidung, schmeckt etwas nach reformierter „Diastase". Die communissima sind unitas und Ursache oder Prinzip, die communia sind als einfache Qualität, Quantität, Gutheit und Wahrheit, als disjunkte Subjekt und Adjunkt, Akt und Potenz u. a. (§ 13). Übrigens findet sich diese Unterscheidung in Attribute, die auch Gott zukommen und die ihm nicht zukommen, erst seit 1723. 1706 hatte er als einfache Attribute drei innere, nämlich unitas, veritas, bonitas, und drei äußere, nämlich perceptibilitas (vgl. Thomas), ubietas, duratio (c. 2), und teilte die disjunkten in respektive und absolute (c. 3). 1723 werden (c. 11) auch die Attribute des im eigentlichen Sinne metaphysischen Seienden (Gottes) behandelt, nämlich Notwendigkeit und Unendlichkeit.

Die spezielle Metaphysik bespricht nur den Gottesbegriff, nicht, wie früher üblich, auch Engel und Seele, und zwar seine Existenz, Essenz und Providenz. Darauf folgt dann noch ein zweiter Teil, der dem herkömmlichen Aufbau der Metaphysik ganz fremd ist, aber hier ihre Einreihung unter die Iustitia rechtfertigt, nämlich ein praktischer, der von dem Verhältnis des Menschen zu Gott in Furcht, Liebe, Gehorsam, Frömmigkeit u. a. handelt.

Aufs Ganze gesehen, ist also deutlich, daß auch Rüdiger die Metaphysik in dem System seiner Unterrichtsfächer nicht entbehren kann, ja sie hat eine bedeutendere Stelle als bei Budde. Zielt sie doch auf eine natürliche Gotteslehre; das ist ihr wichtigster Gehalt, der ihr höchste Realität gibt. Den nur endlichen Begriffen kommt Rüdiger von der Psychologie her zu Hilfe, indem er sie als Denkbestimmungen faßt, aber nicht, wie Budde als will-

kürliche, sondern als notwendige. Thomas und Budde sind Nominalisten. Ob sich Rüdiger auch als einen solchen bezeichnet hätte, ist vielleicht nicht ganz sicher, doch scheint eine Bemerkung darüber oder eine Stellungnahme in der Universalienfrage zu fehlen. 1717 S. 90—92 klingt der Satz, daß „omnis universalitas intellectui magis amica sit particularitate", nicht unbedingt nominalistisch. Aber die Bindung der Wahrheit an die sensio liegt allerdings nach dieser Seite.

Mit dem zweiten Teile der Iustitia kommen wir nun zur praktischen Philosophie, und zwar hier zum Naturrecht. Auch für Rüdiger ist dies die erste praktische Disziplin; man spürt dabei deutlich den Anschluß an die Überlieferung, in der auch Thomas steht. Ist doch vom Naturrecht her in der neueren Zeit die ganze praktische Philosophie neu aufgerollt. Während die Metaphysik in ihrem merkwürdigen Schlußteil auf die Pflichten des Menschen gegen Gott hinausläuft, handelt das Naturrecht von seinen Pflichten gegen andere. Es ist das Gesetz, durch das der Mensch mit Hilfe seiner Vernunft einsieht, was ihm Gott über die andern zu erweisenden Pflichten vorschreibt (so in allen älteren Ausgaben c. 1, 1723 etwas wortreicher, doch sachlich übereinstimmend). Ihr Prinzip ist dabei nach den älteren Darstellungen dasjenige, aus dem alle Pflichten des Menschen gegen andere klar und adäquat eingesehen werden können (c. 2), nämlich die socialitas (c. 3). 1723 setzt Rüdiger an die Stelle dieses Begriffs den der amicitia (c. 2 § 141); er liege dem der socialitas zugrunde, nicht umgekehrt (145). Der eigene Nutzen ist das Prinzip nur der erlaubten Handlungen (c. 3). In den ältern Ausgaben wurde (p. 3 c. 7) die amicitia nachträglich als summa societatis felicitas eingeführt.

Auf diesem ersten prinzipiellen Abschnitt bauen sich dann drei weitere auf, wobei ebenfalls die Ausgabe von 1723 von den älteren abweicht. Diese behandeln im zweiten die notwendigen Pflichten, die in absolute (des Menschen überhaupt) und hypothetische (in Familie oder Staat) eingeteilt werden, im dritten die angemessenen Pflichten (officia commoditatis) und im vierten das Völkerrecht. 1723 werden die Pflichtbegriffe nur in den Überschriften der einzelnen Kapitel verwandt, der Inhalt der Abschnitte dagegen wird aus dem Begriff des Naturrechts bestimmt. Der zweite handelt hier über das Naturrecht im allgemeinen; es sind die Pflichten, die für alle Menschen gelten, doch werden auch die in der Familie besprochen. Der dritte gilt dem Naturrecht des Staa-

tes oder dem politischen, wobei (c. 1) eine allgemeine Lehre vom Staate entwickelt und dann die Herrscherpflichten erörtert werden. Der vierte gilt wie früher dem Völkerrecht. Eine besondere Originalität darf man in diesem Teile nirgends erwarten; er steht auf der durch de Groot, Pufendorf, Thomas vorgezeichneten Linie.

Das dritte Buch Prudentia bringt die beiden, seit Aristoteles festliegenden Teile der praktischen Philosophie, Ethik und Politik. Daß neben sie das Naturrecht so selbständig gestellt wird, ist ein starker Beweis für die Macht der Überlieferung; gehört es doch als Pflichtenlehre offenbar zur Ethik und steht als Rechtslehre in enger Verbindung mit der Politik. So auch bei Aristoteles. Für Rüdiger aber weisen diese Disziplinen auf ganz verschiedene Quellgebiete zurück; das Naturrecht auf die neuere Rechtslehre, die sich unabhängig von der scholastischen Überlieferung und unter Anknüpfung an stoische Gedankengänge entwickelt hatte, Ethik und Politik dagegen auf die alte aristotelisch-scholastische Schulüberlieferung. Rüdiger sucht beides zu sondern, indem er das Naturrecht unter die Iustitia, Ethik und Politik unter die Prudentia einreiht. Diese Unterscheidung erinnert an Thomas, der neben seiner Rechtslehre in seiner Hofphilosophie eine Klugheitslehre bot. In diesem Sinne stellte Rüdiger in den älteren Ausgaben die Klugheit als einen Habitus des Intellekts, der sich auf den Nutzen bezieht, der Gerechtigkeit gegenüber, die sich auf die Pflicht bezieht. 1723 will er die Klugheit als eine Philosophie der Mittel (media) bezeichnen, während es die Gerechtigkeit mit dem Zwecke (finis) zu tun habe. Für etwas gewaltsam muß man die Unterscheidung aber doch halten, und es konnte nicht ausbleiben, daß die Gebiete manchmal ineinander übergreifen, um so mehr, als auch Klugheit und Nutzen immer zugleich auf Gott und das ewige Heil bezogen werden.

Über den Inhalt, der wenig Selbständiges bietet, sei nur kurz nach der ausführlichsten Darstellung von 1723 folgendes bemerkt. Die Ethik oder die Lehre von der ethischen Klugheit gilt den Mitteln, durch die man in diesem Dasein gut lebt, oder dem höchsten Gute jedes Menschen in diesem Leben (c. 4 § 18). Dies wird dann weiterhin (c. 7) als Autarkie oder Zufriedenheit bestimmt (vgl. c. 4 § 20) und neben das ewige Glück, das in der Unsterblichkeit liegt (c. 6), gestellt. Der zweite Abschnitt wendet sich der praktischen Ethik zu und behandelt im Hinblick auf jenes Ziel das kluge Verhalten in den verschiedenen Lebenslagen. Besonders

wichtig ist hier der Kampf gegen die Affekte, wobei die drei Gestalten der unvernünftigen Liebe bei Thomas, Wollust, Ehrgeiz und Geldgeiz, wiederkehren (c. 6—8). Das läuft dann ohne rechte feste Grenze, die in den älteren Darstellungen zum Teil auch anders gezogen wurde, in die **Politik** oder die Lehre von der politischen Klugheit hinüber. Auch sie gilt der Autarkie, aber des Staates, oder seiner Sicherheit (c. 1 § 179). Weiterhin wird (c. 2) über den guten Fürsten und über die Klugheit in den verschiedenen Staatsformen (c. 3—4) gehandelt. Darauf folgt (c. 5) die prudentia aulica, und endlich werden die verschiedenen Aufgaben des Herrschers auf dem Gebiete der Gesetzgebung, der Strafen, der Wirtschaft, der Kirche, des Militärs und im Kriege behandelt (c. 6—14).

Der Inhalt dieses dritten Teils, also die Klugheitslehre, ist von Rüdiger auch in besonderen, aber erst spät erschienenen Büchern behandelt, nämlich in der „Anweisung zu der Zufriedenheit der menschlichen Seele“ (1721, 2. Aufl. 1726) und in der „Klugheit zu leben und zu herrschen“ (1722, anonym, aber an der Verfasserschaft Rüdigers nach dessen Commentatiuncula de libris suis n. 14 nicht zu zweifeln; 4. Aufl. 1737). Erst in diesen Schriften geht Rüdiger zur deutschen Sprache über; die Klugheitslehre will eben dem Leben und nicht nur der Schule dienen. Für die Philosophie geben sie nichts weiter aus.

Über die allgemeine Stellung Rüdigers ist wenig hinzuzufügen. Auch er nimmt seinen Ausgang vom Menschen und steht damit in der allgemeinen, von Thomas eröffneten Richtung. Und auch er sucht diese Anregung zu einem umfassenden, für den Schulgebrauch dienlichen Systeme auszuarbeiten, daher in lateinischer Sprache. Insofern steht er parallel zu Budde. Aber bei diesem sind die religiösen Gesichtspunkte verstärkt, Rüdiger blickt mehr nach der Naturwissenschaft hinüber. Dabei verbindet er, scheinbar widersprechend, doch ähnlich z. B. der späteren Aufklärung, Psychologismus und Naturalismus. Vom Selbst her erscheint ihm alles Seiende als Vorgestelltes, und das Prinzip der Wahrheit liegt in der Wahrnehmung. Aber dabei wird das so in die Mitte gestellte Selbst wie selbstverständlich als Naturwesen betrachtet und aus den doch erst im Denken zu gewinnenden und keineswegs immer durch die Wahrnehmung zu bestätigenden naturphilosophischen Prinzipien abgeleitet. Diese Prinzipien suchen eine Synthese zwischen Mechanismus und Vitalismus, also zwischen der west-

europäischen und der deutschen Überlieferung. Das war zweifellos die Aufgabe der Zeit, die auch Leibniz sich stellte. Von Rüdiger wird sie aber doch nur gesehen und nicht gelöst.

Erstaunlich ist, was Rüdiger noch alles plante (De libris suis 1728 2. Teil), u. a. ein Naturrecht, eine Metaphysik, eine sinngemäße, nicht wörtliche Übersetzung des Aristoteles ins Lateinische, seine ganze Philosophie deutsch, ein philosophisches Lexikon. Sein Tod (1731) ließ es nicht dazu kommen. Gewiß ist er etwas Projektemacher; aber vielleicht wollte er auch Wolff die Stange halten, gegen den er 1727 geschrieben hatte, und dessen deutsche Schriftenreihe damals vollendet war. Der Sieg Wolffs freilich wurde nicht nur durch Rüdigers Tod entschieden, sondern durch seinen Ausgang von der modernen Wissenschaft, besonders der Mathematik, und von Leibniz.

6. JOHANNES SPERLETTE.

Um das Bild der Halleschen Philosophie, zu der auch Rüdiger gerechnet werden darf, zu vervollständigen, seien die Inhaber der philosophischen Lehrstühle ebenfalls erwähnt. Unter ihnen steht Johannes Sperlette (1661—1725) voran. Dieser gehört wesentlich dazu, zieht sich doch durch alle bisher betrachteten philosophischen Erörterungen die lautere oder leisere Auseinandersetzung mit Descartes. Es ist daher wichtig, daß dessen Lehre auch unmittelbar in Halle zu Gehör kam, wenn auch in einer gewissen schulmäßigen Einkleidung. Es ist das ein Hintergrund, von dem sich alles andere abhebt.

Leider wissen wir von Sperlettes früherer Entwicklung nur wenig (vgl. Schrader Bd. 1, S. 61), nicht viel mehr, als aus Widmung und Vorrede seiner Opera zu entnehmen ist. Er war (nach Schrader) 1661 in der Champagne geboren und hatte nach der Aufhebung des Edikts von Nantes (1685) Frankreich verlassen müssen. Er war zunächst nach Holland geflohen und kam von dort 1689 nach Berlin, wo er Professor der Philosophie an dem französischen Gymnasium wurde und 1691 dessen Leitung erhielt (Ed. Muret, Geschichte der französischen Kolonie in Brandenburg-Preußen 1885 S. 136). 1695 übertrug ihm der Kurfürst die Professur der Philosophie an der Universität Halle, die er bis zu seinem Tode innehatte. In den Vorlesungsverzeichnissen wird der mit ihm zu besetzende Lehrstuhl zuerst (Juli 1694) als der für Logik und Metaphysik bezeichnet, dann wird er selbst öfters Professor der

neuen Philosophie, manchmal daneben auch der Mathematik genannt. Als Budde, der bisherige Inhaber des Lehrstuhls für Moralphilosophie, 1705 nach Jena ging, wurde Sperlette sein Nachfolger und ist nun bis zuletzt Professor der Moralphilosophie, während Johann Friedemann Schneider den Lehrstuhl für Logik und Metaphysik erhielt.

Nach seinem Alter werden wir annehmen müssen, daß Sperlette an einer der reformierten Hochschulen Frankreichs ausgebildet ist[1]), vielleicht hat er auch in Holland Einflüsse erfahren. Leider wissen wir über den Zustand der französischen reformierten Philosophie nur sehr wenig, um nicht zu sagen nichts. Wir werden sie uns aber wohl ähnlich der holländischen vorstellen und einen breiten Einbruch des Cartesianismus in die überlieferte Schulphilosophie annehmen müssen. Jedenfalls zeigt Sperlette nächste Verwandtschaft mit den Holländern, die überall die cartesianischen Einflüsse spüren lassen, trotzdem aber im ganzen den Rahmen der Schulphilosophie aufrecht zu erhalten suchen (vgl. über sie Schulmetaphysik S. 86—93). Er selber nennt als seine Vorbilder Männer, die ungefähr in derselben Richtung stehen, wenn sie ihr auch in verschiedenem Maße angehören, nämlich Clauberg, Le Grand und Duhamel, von denen jene beiden die neue (d. h. cartesianische) Philosophie dem Gebrauch der Schule angepaßt hätten, dieser die alte Philosophie nach Möglichkeit der neuen. Die beiden ersten seien dabei zu sehr Cartesianer gewesen und hätten die Ansichten anderer zu wenig geprüft, Duhamel dagegen habe alle Ansichten sorgfältig gesammelt, sei aber Descartes nicht gerecht geworden (Opera praef. S. 3). Sperlette selber erklärt (ebd. S. 1—2), daß er sich den Ansichten der Neueren anschlösse, die heute in fast allen, besonders protestantischen Schulen an Ansehen die Alten überträfen. Aber er will sich dabei nicht, wie viele Anhänger des Gassendi und Descartes, ganz von der Schulphilosophie abwenden, die besonders wegen ihrer Methode auch großen Nutzen habe. In der Vorrede zur Erstausgabe der Logik und Metaphysik erwähnt er, daß die scholastischen Ausdrücke

1) Vielleicht darf man vermuten, daß er von Sedan seinen wissenschaftlichen Ausgang genommen hat. Lag dies doch unter den reformierten Hochschulen Frankreichs seiner Heimatprovinz am nächsten, und in der von Richard Béringuier 1888 herausgegebenen Kolonieliste von 1699 werden unter dem Orte Wesel zwei Sperlette, ein Tuchmacher und ein Kaufmann, aus Sedan aufgeführt.



und Unterscheidungen noch an vielen Akademien im Schwange seien.

Sperlettes allgemeine philosophiegeschichtliche Stellung ist damit gekennzeichnet; wie weit er sie aus eigener Kraft hat ausfüllen können, steht dahin. Schon früh wurde ihm vorgeworfen, daß seine ganze Philosophie aus andern abgeschrieben sei, die Logik Wort für Wort aus der von Port Royal, das übrige von einem Benediktiner, der zugleich Cartesianer war, von Robert Desgabets (Zedler, Univ.-Lex. Bd. 38, Sp. 1509 nach Jordan, Recueil de Literature). Mit Bezug auf die Logik muß man das für viele Abschnitte, wenn auch nicht für alle, bestätigen. Das Verhältnis zu Desgabets können wir nicht nachprüfen, aber auch diese Bemerkung scheint übertrieben, wenn wir hören, daß die meisten von dessen Schriften nicht gedruckt seien (Nouv. Biogr. Gen. Bd. 13, Sp. 816). Daß der reformierte Sperlette Handschriften eines Benediktiners gekannt habe, ist wenig wahrscheinlieh[1]).

Sperlette reiht sich also den weit verbreiteten Bemühungen an, den Cartesianismus irgendwie mit der Schulphilosophie zu verbinden. Es gibt dabei verschiedene Stufen, je nachdem ob das Grundgerüst von der Scholastik bestimmt bleibt und nur Einzelgedanken des Descartes am gegebenen Orte eingearbeitet werden, oder ob die neue Philosophie schon den Rahmen abgibt, in dem dann noch da und dort Reste der alten Schullehre mitgeschleppt werden. Im 17. Jahrhundert läßt sich diese Entwicklung gut an der holländischen Philosophie verfolgen (Schulmetaphysik S. 90—93). Auch die von Sperlette erwähnten Vorbilder weisen auf diesen Zusammenhang. Clauberg hat noch eine Darstellung ganz im Sinne der alten Metaphysik veröffentlicht, daneben aber andere Schriften, die unumwunden für Descartes eintreten (ebd. S. 93—96). Le Grand dagegen ist vorwiegend Cartesianer. Seine „Institutio philosophiae secundum principia Renati Descartes“ ist ganz modern aufgebaut, indem auf die einleitende Logik die Realphilosophie folgt, und zwar nach den drei durch Descartes' Substanzenlehre festliegenden Teilen als Theologie, Physik und Anthropologie. Im einzelnen werden

1) Die Pariser Nationalbibliothek besitzt nur ein Buch von Desgabets, das sich mit Malebranches Werk über die Erforschung der Wahrheit auseinandersetzt. Vielleicht stammen die Abweichungen in Sperlettes Logik von der von Port Royal aus dieser Schrift und „das übrige“ sollte sich nur auf die Logik beziehen. Da Zedler aus sekundärer Literatur schöpft, ist ein solches Mißverständnis immerhin möglich.



dann aber gelegentlich ganz scholastische Begriffe eingeführt; so wird (p. 1 art. 7) über die allgemeinen Attribute der Substanz gehandelt, wobei die alten Affektionen duratio, unitas, relatio auftreten. Duhamel stellt in der hier vor allem in Betracht kommenden Schrift „De consensu veteris et novae philosophiae" die alten und neuen Ansichten mehr nur nebeneinander, indem er die Platoniker und Peripatetiker, die Epikureer und Cartesianer und die „Chemiker" gesondert bespricht, in der Absicht, ihre wesentliche Übereinstimmung zu erweisen. Le Grand und Duhamel sind übrigens beide Katholiken, jener Franziskaner, dieser Oratorianer.

Sämtliche Werke Sperlettes sind kurz vor oder nach seiner Übersiedlung nach Halle erschienen, zuerst (1694) die „Physica nova", auf deren Gebiet die Entscheidung ja eigentlich fiel, dann (1696) die „Logica et Metaphysica novae" und noch im selben Jahre die „Philosophia moralis". Sie alle sind dann 1703 in zweiter Auflage zu den vier Teilen der „Opera philosophica" vereinigt.

Folgen wir dieser zeitlichen Reihe und erwähnen zuerst die Physik. Sie ist wohl das am meisten cartesianische Buch, wobei es wenig ausmacht, daß in der Vorrede neben Descartes auch Gassendi als Führer genannt wird. Jedenfalls wird die neue mechanische Naturlehre vorgetragen. Bezeichnend dafür ist besonders die Polemik gegen den Begriff der substantiellen Formen; in den materiellen Dingen gäbe es so etwas nicht (p. 1 disp. 1 s. 3, S. 16 der Ausgabe von 1703). Und wenn dann doch (ebd. S. 29) Materie und Form als die zwei inneren Prinzipien der Körper eingeführt und beide in gesonderten Disputationen (2 und 3) behandelt werden, so wird dabei (disp. 3 s. 1 S. 109) die essentielle Form nur als die verschiedene Stellung und Anordnung der Teile anerkannt, durch die sich die einzelnen Körper voneinander unterscheiden. Dies wird im ersten Teile, der von dem natürlichen Körper im allgemeinen handelt, erörtert. Der zweite bespricht das Weltsystem, wobei die cartesianische Lehre unumwunden bejaht wird. Sie stimme mit der kopernikanischen in der Hauptsache überein und gebe nur mehr Einzelerklärungen (p. 2 disp. 1 s. 5 S. 163). Der dritte Teil bespricht die verschiedenen Stoffe und der vierte den beseelten Körper, wobei die Lehre vom Menschen (disp. 1) in eine ausführliche Psychologie ausläuft. Auch dabei ist Descartes führend. Das Buch zeigt so besonders deutlich, wie entscheidend für den cartesianischen Einfluß die Physik war; auf den andern Gebieten, besonders dem der Metaphysik, konnte er sich gegen das

Gewicht der Überlieferung viel schwerer durchsetzen. Sperlette galt wie andere sicher vor allem deshalb als Cartesianer, weil er dieser Schule in der Naturerklärung folgte.

Über die Logik ist wenig zu sagen. Sie ist, wie schon bemerkt, in der Hauptsache eine verkürzende Bearbeitung der sog. Logik von Port Royal, deren Namen Ars cogitandi sie in ihren Untertitel aufnimmt. Auch dies ist ja ein Werk, das die neue Auffassung des Descartes in der Gestalt und dem Aufbau der alten Schullogik zur Darstellung bringt, indem es in drei Teilen die drei operationes mentis (Begriff, Urteil, Schluß) behandelt und einen vierten Teil über die Methode hinzufügt. In dieser Gliederung, wie auch meist in der Einzeldarstellung, folgt Sperlette jenem Buche und übersetzt es häufig nur einfach ins Lateinische.

Am meisten Beachtung verdient zweifellos die Metaphysik. Oberflächlich angesehen, scheint sie zunächst einfach den alten Darstellungen zu gleichen, indem von dem Seienden und seinen proprietates, von seinen Prinzipien und Ursachen und von Substanz und Akzidenz gehandelt wird. Aber genauer betrachtet, zeigt sich doch eine deutliche Abweichung, die allerdings in der älteren Zeit schon vorbereitet ist, und zwar in der Entwicklung auf eine Realphilosophie (vgl. Schulmetaphysik S. 221—27). Es werden nämlich die ontologischen Bestimmungen ziemlich gleichgültig, und aller Nachdruck wird im Sinne der modernen Weltauffassung auf die Lehre von der Substanz gelegt. Unter den Attributen gilt eines vor allem als wichtig, nämlich die Ursache, und diese fällt mit dem Prinzip zusammen.

In diesem Sinne ist das Buch von Sperlette aufgebaut. Es zerfällt in sieben Quästionen. Von ihnen handelt nur die erste von dem Seienden überhaupt und fügt dem gleich die wenigen proprietates an, die überhaupt besprochen werden, die zweite handelt von den Prinzipien und Ursachen des Seienden, schon die dritte von Substanz und Akzidenz und die vier letzten von den Arten der Substanz. Das Übergewicht der Substanzenlehre ist also deutlich, ebenso das der Ursachen über alle andern Attribute. Jener Zug erscheint im 17. Jahrhundert bezeichnenderweise zuerst bei dem Reformierten Keckermann, aber auch in Scheiblers Sentenzenbuch und — schon im Übergang zur neuen Zeit — bei Hebenstreit (vgl. Schulmetaphysik S. 157). Das Herausstellen der Ursachen in einem besonderen Teile geht auf Suarez zurück und hat bei dem Holländer Jacchaeus fortgewirkt (Schulmetaphysik S. 87). Das ist

damals aber alles vereinzelt, und so werden wir in Sperlettes Aufbau doch das Zeichen einer neuen Denkhaltung sehen können. Die „moderne“ Philosophie ist nicht Wesenforschung, sondern Ursachenforschung, und ihr Gegenstand ist nicht das Seiende überhaupt, sondern die bestimmten Substanzen.

Im einzelnen sei noch folgendes hervorgehoben. In der ersten Quaestio über das Seiende im allgemeinen werden alle üblichen Einteilungen (a se — ab alio, necessarium — contingens u. a.) nur als verschiedene Namen für die allein richtige in Gott und Geschöpf bezeichnet (s. 1); damit tritt sofort die Richtung auf die realen Substanzen entscheidend hervor. Es wird sogar — entgegen aller scholastischen Überlieferung — behauptet, daß beiden Substanzen der Begriff des ens nicht analog, sondern univok zukomme (s. 2), doch wohl, weil das ens nur als ganz formaler Begriff genommen wird. Essenz und Existenz werden nahe aneinandergerückt (s. 4), während die deutsche Scholastik beide mehr zu unterscheiden suchte. Die Existenz gilt auch nur für eine Idee, die darum mit der Essenz zusammenfließen kann. Danach erscheint es unmöglich, daß die Essenz unabhängig von der Existenz bestehe, und so bestreitet Sperlette (s. 5) den wohl in der ganzen Scholastik geltenden Satz „Essentiae rerum sunt ab aeterno“ (nämlich im Geiste Gottes). In Gott sei nur eine virtus illas producendi.

Sehr kurz werden (s. 6) die proprietatis entis behandelt, auf denen sonst das Hauptgewicht der Metaphysik lag. Sie gelten nicht so sehr als Wesensformen, wie als begriffliche Bestimmungen, die wir an dem Seienden erkennen. Es werden daher (übrigens abermals in Übereinstimmung mit Suarez) nur die drei üblichsten behandelt, und zwar in der ungewöhnlichen Reihenfolge veritas, bonitas, unitas, wobei die Voraustellung der Wahrheit zu beachten. Dabei werden sie (mit Timpler, s. Schulmetaphysik S. 191) dem Endlichen angepaßt, indem neben dem Wahren das Falsche, neben dem Guten das Böse als gleichartige Eigentümlichkeiten behandelt werden. Der Begriff des Wahren wird dabei übrigens nicht, wie man erwarten sollte, vom Denken her, sondern mehr in der herkömmlichen Weise von der Sache her bestimmt, nämlich als conformitas ad suam regulam, oder genauer als ratio formalis, per quam ens est necessario id quod est conformiter ad legem proprii exemplaris. Die zweite Fassung klingt fast platonisch; in der Schulmetaphysik (vgl. dort S. 82 f.) findet sich die causa exemplaris nur bei Alsted, sonst wird sie immer abgelehnt. Anderseits tilgt die

Leugnung der Ewigkeit der Essenzen einen ihrer letzten platonischen Reste. In der Quaestio prolegomenica zu seinen Opera sagt Sperlette (S. 3), daß Augustin mit Recht Platon dem Aristoteles vorgezogen habe. Aber diese Bemerkung steht vereinzelt, und man findet sonst eigentlich nichts Platonisches bei ihm. Immerhin darf man darauf hinweisen, daß Descartes mehr Platoniker als Aristoteliker war. Ein letzter Abschnitt (s. 7) spricht noch von der possibilitas rerum, die aus dem göttlichen Willen hergeleitet wird. Das gehört nicht zu dem üblichen Aufbau der Metaphysik, sondern ist mehr vom Denken des Seins her gesehen. Denn sie besteht darin, daß wir in der Vorstellung der Dinge keinen Widerspruch erkennen.

Noch bezeichnender für den „modernen" Standpunkt ist die zweite Quaestio über die Prinzipien und Ursachen des Seienden. Schon das Herausstellen der Ursachen und ihre Auffassung als Prinzipien ist für Deutschland modern, Suarez hatte es allerdings auch schon. In Deutschland werden dagegen Prinzip und Ursache meistens einfach unter den Zuständen des Seienden behandelt, und wenn im Anschluß an (nicht ausgeführte) Einteilungen in Aristoteles' Metaphysik die Prinzipien den Zuständen des Seienden entgegengestellt werden, so kommt der Abschnitt darüber wenig zur Entfaltung (Schulmetaphysik S. 178 f.). Erst ganz am Ende bei Hebenstreit 1691 (ebd. S. 131) gibt es einen besonderen Abschnitt darüber, aber nur über die Erkenntnisprinzipien. Sperlette dagegen nimmt die in der Scholastik von je übliche Einteilung in principia cognoscendi und essendi auf (es ist ein völliger Irrtum, wenn man gerade diese Einteilung manchmal als modern ansieht); aber er erfüllt sie mit einem modernen Gehalte, indem er sie nicht ontologisch, sondern im Sinne der Realphilosophie versteht. Für diese genügt als Erkenntnisprinzip nicht der sonst fast immer (nach Aristoteles' Metaphysik l. 4) allein herausgestellte Satz des Widerspruchs (so auch noch bei Hebenstreit), sondern das Suchen nach neuen, inhaltlichen Erkenntnisprinzipien ist für sie bezeichnend (vgl. Leibniz' Satz des Grundes). Bei Sperlette erscheinen hier (s. 1) cartesianische Sätze, und zwar drei: Cogito ergo sum, Deus existit auctor rerum omnium und Omne pro verum habendum est, quod clare et distincte percipitur. Hier ist wohl die Stelle, wo innerhalb der Metaphysik der Anschluß an Descartes am engsten ist.

Besonders wichtig ist nun aber, daß jetzt auch die Lehre von

den Seinsprinzipien (s. 2) einen wirklichen Inhalt erhält, während die Schulmetaphysik hier nur Begriffe anzuführen wußte, wie esse, essentia, existentia, die eigentlich in dem Begriff des ens schon mit enthalten sind. Für die moderne Wissenschaft dagegen stellt sich hier nun ohne weiteres der Begriff der Ursache ein. Für sie ist Prinzip des Seienden selbstverständlich die Ursache, aus der es hervorgeht, während für die Scholastik die Ursache ein Zustand des Seienden unter andern ist. Es gibt wenige Züge, die für den Geist der beiden Philosophien so bezeichnend wären, wie diese veränderte Stellung des Ursachenbegriffs. Dabei braucht an ihm selber gar keine Veränderung vorgenommen zu werden, und jedenfalls Sperlette ist Scholastiker genug, um ihn ganz in seiner schulmäßigen Gestalt zu übernehmen. Sowohl die allgemeine Definition der Ursache, daß sie sei principium per se influens esse in aliud, wie die Einteilung in zwei innere (materiale und formale) und zwei äußere (Wirkursache und Zweck) entstammen der Lehrüberlieferung der Schule. Die Wirkursache hat also noch keine bevorzugte Stellung, wie es eigentlich dem Sinn der neueren Wissenschaft entspricht. Noch mehr im Geiste der Scholastik ist es auch, wenn Sperlette die Formalursache als die actu constituens bezeichnet (art. 1), was eigentlich zu der Behandlung des Formbegriffs in der Physik (s. oben S. 101) wenig paßt.

Mit der dritten Questio beginnt die Substanzenlehre. Während die allgemeine Bestimmung von Substanz und Akzidenz dem Herkommen entspricht, wird als beste Einteilung der Substanz mit Descartes die in extensa und cogitans bezeichnet (s. 1 am Ende). Merkwürdig ausführlich werden dann (q. 4) die verschiedenen Gestalten der Substanz als Hypostasis, Persona, Subsistentia, Suppositum besprochen, die für die Scholastik wegen ihrer Bedeutung in der Trinitätslehre wichtig waren (Schulmetaphysik S. 220). Auch die Einteilung der Substanzen entspricht mehr der theologischen Überlieferung, wenn (q. 5—7) über Gott, die Engel und die vernünftige Seele gehandelt wird, und die bei Descartes so wichtige körperliche Substanz überhaupt beiseite bleibt. Dafür mochte dann die Physik eintreten. Ganz fremdartig wirkt innerhalb der „modernen“ Philosophie die Lehre von den Engeln, und Sperlette erklärt auch (q. 6 s. 1 am Ende), daß er sie nur der Gewohnheit folgend vortrage.

Zusammenfassend wäre über die Metaphysik also zu sagen, daß im ganzen der alte Rahmen aufrecht erhalten wird. Dabei zeigt

sich in manchem ein (vielleicht durch die Philosophie der französischen Reformierten vermittelter) stärkerer Einfluß von Suarez und von Timpler, als sonst in Deutschland üblich[1]). Darauf wirkt dann das Moderne in zweifacher Hinsicht, einmal als Verlagerung des Schwergewichts auf die Begriffe der Ursache und der Substanz, und dann als Einsprengung einzelner Gedankengänge aus der modernen Philosophie bei der Lehre von den Erkenntnisprinzipien. Um diese Metaphysik geschichtlich ganz beurteilen zu können, müßte man mehr von der französischen Schulmetaphysik, besonders der reformierten, wissen. Die Quellen für sie fließen in Deutschland aber zu spärlich, als daß man sich ein Bild von ihr machen könnte.

Zuletzt noch einiges über die Moralphilosophie. Sperlette bezeichnet sie auf dem Titel als christiana et civilis, und in der Tat ist der christliche Einfluß hier mindestens ebenso stark wie der von der modernen, laienmäßigen Weltanschauung. Einfach in die von Descartes ausgehende Linie kann man diesen Teil des Systems keinesfalls einreihen, ja es zeigen sich eigentlich wenige Einwirkungen von daher. Am ehesten könnte man an eine solche bei der Betonung der recta ratio als Prinzip der Moral denken, indem das moralische Gute als das bestimmt wird, quod agenti libero est conveniens secundum rectam rationem (disp. 1 q. 1 s. 1), oder darin, daß (disp. 2 q. 1 s. 1) im Gegensatz zu der von Thomas eingeschlagenen Richtung der Wille nicht als selbständiges Vermögen neben dem Intellekt anerkannt wird, sondern beide eine Einheit bilden, wobei aber dem Intellekt die Führung bleibt, und daher auch ihm (disp. 3 q. 1 s. 5) die freie Entscheidung wurzelhaft zugeschrieben wird. Aber all dies ist ja auch aristotelisch und daher der Scholastik nicht fremd. Und wir werden hier wohl eher an diese als das Quellgebiet denken müssen, da anderseits das Christliche, z. T. in ausgesprochen reformierter Gestalt, deutlich hervortritt. So wird als das höchste Ziel der Deus glorificandus bestimmt (disp. 1 q. 2 s. 4) und als das höchste Glück das Schauen der göttlichen Wesenheit (disp. 1 q. 2 s. 3). Neben den inneren Prinzipien des Handelns (Intellekt) werden als äußere Gott und die rationales creaturae bestimmt (disp. 2 q. 2). Das Gute, betrachtet nach der ratio moralis, wird auf die ordinatio ad Deum zurück-

1) Eine wichtige Abweichung von Suarez ist allerdings folgende. Dieser teilt nur das endliche Sein in Substanz und Akzidenz, Sperlette dagegen teilt mit der deutschen Philosophie die Substanz in Gott und Geschöpf.

geführt (disp. 4 q. 1 s. 1). Die Regeln der menschlichen Handlungen (disp. 5) werden in innere (Gewissen) und äußere (Gesetz) unterschieden. Jenes ist conformitas cum recta ratione (q. 1 s. 1), dieses ist aeterna oder naturalis (q. 3). Das letztere ist die richtige Regel, die Gott der Natur eingeprägt hat (q. 3 s. 2). Das göttliche Gesetz wird (q. 4) in das mosaische und evangelische geteilt. In der Lehre von den Tugenden (disp. 6) stellt Sperlette die christlichen Tugenden gegen Gott und die bürgerlichen (nämlich die platonischen) nebeneinander (q. 2—3), damit also das Christliche und Heidnische. Schwieriger ist das bei der Frage, ob in dem natürlichen Menschen ein Same zur Tugend liege (q. 1 s. 2), wobei beide Auffassungen besonders scharf zusammenstoßen. Ganz im Geiste der Scholastik sucht Sperlette durch eine Unterscheidung zu vermitteln. Tugend könne zweifach verstanden werden, als bloßes Bewußtsein der Pflicht und als dieses verbunden mit dem Bewußtsein des Endzwecks in Gott. Im ersten Sinne haben die Menschen und daher auch die Heiden eine natürliche Anlage zu ihr, im zweiten nicht.

Über den Aufbau der Schrift sei noch bemerkt, daß sie in sechs Disputationen zerfällt, von denen die erste den Endzweck des Menschen und seiner Handlungen erörtert, die zweite die Prinzipien der menschlichen Handlungen, die dritte diese Handlungen an sich selbst, die vierte ihre Gutheit und Bosheit, die fünfte ihre Regeln und endlich die sechste Tugenden und Laster.

7. JOHANN FRIEDEMANN SCHNEIDER.

Im selben Jahre 1705, als Sperlette den Lehrstuhl für Moralphilosophie von Budde erbte, erhielt der bisherige Adjunkt Joh. Friedemann Schneider (1669—1733) den für Logik und Metaphysik, den er bis zu seinem Tode inne hatte. Daneben war er a. o. Professor in der juristischen Fakultät. Von seinen Schriften sind hier zu erwähnen das sehr dürftige Kompendium der Logik „Philosophiae rationalis fundamenta“ (zuerst 1703) und das viel ausführlichere Lehrbuch „Fundamenta Philosophiae moralis“ (1721). Irgendeine selbständige Bedeutung haben beide nicht, sie stehen in der Gefolgschaft des Christian Thomas.

8. DIE ALTEN HOCHSCHULEN.

Nachdem wir den starken und mannigfaltig gegliederten Vorstoß kennen gelernt haben, der in dem ersten Menschenalter der

neuen Zeit von Halle aus erfolgte, wird es gut sein, um das Bild zu vervollständigen, noch einen Blick auf die übrigen Hochschulen zu werfen. Es erhebt sich die Frage, wie weit die neue Bewegung auf sie gewirkt hat, und wie sich überhaupt die Übergangszeit zwischen dem Niederbruch der scholastischen Herrschaft und dem Anbruch der neuen Herrschaft Wolffs bei ihnen darstellt.

Von den katholischen Hochschulen ist, so viel ich sehe, in dieser Zeit nur wenig zu berichten. Eine neue Bewegung setzte bei ihnen erst später, in der Hauptsache wohl unter dem Einflusse Wolffs, ein. Wie sie sich im 17. Jahrhundert, ohne die Bewegung der protestantischen mitzumachen, im wesentlichen auf eine Erklärung des Aristoteles beschränkt hatten (Schulmetaphysik S. 43—45), so wird dieser Betrieb wohl auch jetzt noch fortbestanden haben. Spuren eines allmählichen Verfalls zeigen sich allerdings, so wenn der philosophische Kurs von drei Jahren auf zwei herabgesetzt wird (Prantl, Geschichte der Ludwig-Maximilians-Universität 1872 Bd. 1 S. 458—62). Und allmählich brechen auch hier die naturwissenschaftlichen Interessen der modernen Philosophie herein (ebd. S. 505, 542 f. und Specht, Geschichte der Universität Dillingen 1902 S. 315 f.). Modern ist auch die Forderung einer mehr auf Geschichte begründeten, für Juristen geeigneten Behandlung der Sittenlehre (Prantl S. 540). Eine eigene Philosophie zeigt sich aber nicht.

Auch über die reformierten Hochschulen ist nicht viel zu sagen. Neues erscheint nur insoweit, als der Cartesianismus einwirkt, was hier, vermittelt durch Holland, vielleicht noch schneller geschah als innerhalb des Luthertums. Besonders bekannt ist die Entwicklung in Marburg (vgl. Die Philipps-Universität zu Marburg 1527—1927 S. 295—331). Es ist hier gut zu beobachten, wie die neue Lehre, z. T. durch Hugenotten vermittelt, in den Naturwissenschaften Fuß faßt (Papin), allerdings von Hugenotten selbst (Gautier) leidenschaftlich bekämpft. Es sind das Streitigkeiten, wie sie sicher auch in Frankreich an den reformierten Hochschulen ausgefochten waren, nur auf die deutsche Universität übergesprungen. Zuerst fällt der äußere Sieg dem theologischen Eiferer zu. Aber als er 1709 gestorben ist, kann durch Papins Nachfolger Otho die cartesianische Lehre in der Physik offen vertreten werden.

Daneben hat die eigentliche Philosophie kaum Bedeutung. Durch Berthold und Brand wird die alte Scholastik noch weiter

vertreten (Schulmetaphysik S. 85 f.). Brand stirbt 1703, und darüber, was in den darauffolgenden zwanzig Jahren bis zum Auftreten Wolffs in der Philosophie geschah, gibt die erwähnte Darstellung keine Auskunft. In der Tat ist auch nichts zu berichten. Wir kennen die Namen der damaligen Inhaber beider Lehrstellen (Catalogus Professorum Academiae Marburgensis in dem 15. Bande der Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen und Waldeck 1927 S. 284 und 288 f.). Keiner von ihnen hat Bedeutung, und an Schriften haben sie (laut Strieder) nur wenige Disputationen und Dissertationen veröffentlicht, die meist mehr in das Gebiet der Theologie und Rechtswissenschaft fallen und, soweit sie philosophisch sind, in das der natürlichen Theologie (so schon Schulmetaphysik S. 86). Da man die Metaphysik als Ontologie nicht mehr versteht, nimmt man sie als Theologie, wie ähnlich Thomas, Rüdiger und Sperlette. Dabei dringt der Cartesianismus weiter vor; Duising, 1710—30 Professor der Logik und Metaphysik, stand ihm nahe.

Der strenge Cartesianismus wurde in Deutschland wohl überhaupt nur im Kreise der Reformierten vertreten. In seinem Sinne schrieb der Professor an dem Gymnasium in Bremen, Joh. Eberhard Schweling (1645—1714) seine sechsbändige „Philosophia“ (1694—1700).

Auch über Heidelberg ist wenig zu sagen. Hier lag die Philosophie schon während des ganzen 17. Jahrhunderts arg darnieder. Jetzt kamen die furchtbaren Zeiten der Zerstörung, 1689 und mehr noch 1693, und die Hochschule wurde, seit 1685 eine katholische Linie in der Pfalz herrschte, mehr und mehr katholisiert. Ein gewisses Vordringen des Descartes ist auch hier zu beobachten. Der erste katholische Professor, der Mediziner Brunner, verdrängte Aristoteles und führte 1703 Descartes ein (Hautz, Geschichte der Universität Heidelberg Bd. 2 S. 229 f. Anm. 13 und S. 256). Bald nach Beginn des neuen Jahrhunderts wurden die philosophischen Lehrstühle durch Jesuiten besetzt (S. 238), und in den Jahren 1712—1759 herrscht dann die (aristotelische) Jesuitenphilosophie (S. 256 f.). Der Unterricht ist dürftig (S. 257 Anm. 17). Die Reformierten bemühen sich vergeblich um eine philosophische Professur. Zeitweise versah sie als a. o. Professor Joh. Jakob Abegg (gest. 1744), von dem wir leider nicht wissen, was für eine Philosophie er vortrug; dann wurde sie den Senioren des Sapienz-Kollegiums übertragen (S. 261).

Auch unter den lutherischen Hochschulen haben sich manche von dem Zusammenbruch der Scholastik nicht so rasch erholt, und die Philosophie scheint bei ihnen fast ganz eingeschlafen. So in Wittenberg, über dessen Verhältnisse wir durch die Darstellung von Friedensburg einigermaßen unterrichtet sind (Geschichte der Universität Wittenberg 1917 S. 606—608). Irgendeine Bedeutung hat keiner der damaligen Dozenten, die z. T. jahrzehntelang die Lehrstühle besetzt hielten. Es ist bekannt, wie sich die Universität in Fortsetzung der streitbaren Orthodoxie des 17. Jahrhunderts gegen Pietismus und Aufklärung sperrte (ebd. S. 547—58); da konnte sie deren philosophische Anregungen allerdings nicht aufnehmen.

Ähnlich sieht es in Tübingen aus, wo ja auch die Orthodoxie herrschte, war hier doch schon im 17. Jahrhundert wenig philosophisches Leben gewesen (Schulmetaphysik S. 140). Die im übrigen völlig unbekannten Lehrer, die vor dem Wolffianer Canz hier Logik und Metaphysik lasen, sind literarisch nur mit kleinen Arbeiten zur Theologie hervorgetreten. Etwas moderner erscheint bezeichnenderweise der Lehrstuhl für Ethik. Auf ihm hat Hochstetter (1702—1705, dann Professor der Theologie) das Naturrecht im Anschluß an Pufendorf auch literarisch vertreten, und sein Nachfolger Rösler ist ihm darin gefolgt.

An andern Hochschulen hielt sich mit bemerkenswerter Zähigkeit die Scholastik auch noch während dieses Zeitabschnitts. So gewann in Helmstedt, wo es schon am Ende der vorigen Zeit recht ruhig geworden war (Schulmetaphysik S. 105), Johann Andreas Schmidt (1652—1726) Einfluß, der 1695 seine Jenaer philosophische Professur mit einer theologischen in Helmstedt vertauschte und sein schon in Jena verfaßtes „Compendium philosophiae" hier noch zweimal herausbringen konnte (1704 und 1710). Es ist noch ganz im Geiste der Scholastik verfaßt; die Gliederung der Metaphysik in die drei Teile über das Seiende, die Prinzipien und die Affektionen weist auf den Jenaer Hebenstreit zurück (über Schmidt vgl. Jenaer Philosophie S. 56 f.). Cornelius Dietrich Koch, der 1703—24 auf dem Lehrstuhl für Logik und Metaphysik saß, hat nur wenig Philosophisches geschrieben, und dasselbe gilt von den Inhabern des Lehrstuhls für Moral und Politik. Unter diesen ragt nur Gottlieb Samuel Treuer etwas hervor (vgl. Allg. Deutsche Biographie Bd. 38, S. 582 f.), der 1714—1734 die praktische Philosophie vertrat,

bis er nach Göttingen ging. Er ist aber mehr Jurist und Historiker [1]).

Auch in Rostock bestand die Scholastik fort. Hier wirkte Franz Albrecht Aepinus (1673—1750), der 1696 den Magistergrad erworben hatte, 1709 Rektor in Ratzeburg wurde und 1712 nach Rostock zurückkehrte, wo er zuerst a. o. Professor der Logik und 1721 ord. Professor der Theologie wurde. Sein Hauptwerk ist die „Introductio in Philosophiam" (1714), die alle Teile der Philosophie bietet, und der er schon 1710 ein „Metaphysicae compendium" vorausgeschickt hatte. Beide Bücher schließen sich eng an Joh. Andreas Schmidts „Compendium Philosophiae" an, als dessen und des Jenaer Treuners Schüler sich Aepinus beide Male in den Vorreden zu erkennen gibt.

An andern lutherischen Hochschulen dagegen ist der Einfluß des Thomas und der von ihm vertretenen Richtung unverkennbar. Besonders ist hier Jena zu nennen, das damals neben Halle zweifellos das meiste philosopische Leben zeigte. Für alle Einzelheiten kann ich auf meine Darstellung der Philosophie an der Universität Jena verweisen. Schon tief im 17. Jahrhundert hatte hier eine neue Bewegung durch Erhard Weigel eingesetzt, der bereits die Nachahmung der Mathematik in der Philosophie forderte und geradezu eine Mathesis universa erstrebte, freilich nicht die philosophische Kraft hatte, um zu einer durchschlagenden Lösung zu kommen, sondern nur Anregungen geben konnte. Aber auch die ausgehende Scholastik war hier voller Leben. Noch 1680 schuf Veltheim ein umfangreiches Lehrbuch der Metaphysik, und Hebenstreit gab dieser Disziplin 1691 eine neue Wendung auf die Prinzipienlehre. Sein Werk, bis 1705 viermal erschienen, läuft so der neuen Bewegung zeitlich schon parallel. Wenn wir im Kreise des Thomas das Bemühen fanden, an die alte Schulmetaphysik anzuknüpfen, so kann man Hebenstreits Werk als ein dem entgegenkommendes Bemühen ansehen, von der Schulmetaphysik her den Zusammenhang mit dem Neuen zu gewinnen.

Aber auch dies Neue wurde nun sofort mit großer Lebhaftigkeit ergriffen. Durch Weigel mochte der Boden aufgelockert sein; dann bedeutete 1705 die Übersiedlung Buddes als Professor der Theologie nach Jena natürlich viel. Und so wurde hier die

1) Die Stellenbesetzung in Helmstedt hier und später nach Akten im Landes-Hauptarchiv zu Wolfenbüttel.

neue Bewegung durch eine ganze Reihe ausgeprägter Persönlichkeiten vertreten. Sie sind allerdings nicht zu solcher Wirkung gekommen wie die Halleschen Dozenten, denn im ganzen waren sie doch mehr Nachfahren und Nachzügler, und so wurde ihre Arbeit rascher durch den großen Erfolg Wolffs an die Wand gedrückt. Aber sie haben mit Selbständigkeit und Freiheit die Hallesche Anregung aufgenommen und so ehrenvoll die philosophische Überlieferung Jenas fortgesetzt.

Der Hauptvertreter ist Syrbius. In meiner Darstellung der Jenaer Philosophie habe ich ihn an Budde angeknüpft, obwohl unmittelbare Beziehungen kaum nachweisbar waren. Bei genauerer Kenntnis der Lehre des Christian Thomas wird man die Verwandtschaft eher auf die gemeinsame Herkunft von diesem zurückführen. Wenn ich damals (S. 75) die Einführung des desiderium als einer dritten Seelenfunktion neben Verstand und Wille für eine originale Leistung des Syrbius hielt, so muß ich heute auch hierfür auf Thomas verweisen (Ausübung der Sittenlehre c. 4 § 4). Allgemein wichtig ist der anthropologische Standpunkt, den Syrbius einnimmt, und der ihn als zugehörig zu der Bewegung dieser Zeit erweist.

Ferner ist Johann Jakob Lehmann zu nennen, bei dem das Bemühen deutlich ist, wieder in die Bahnen der alten Schulphilosophie einzulenken, ähnlich wie Budde und Rüdiger das unternahmen. Vielleicht ist es bei ihm sogar verstärkt, so daß der Übergang zu Wolff noch näher liegt. Lehmann entwickelt wieder die Lehre vom Seienden und seinen Affektionen als Grundlage der Philosophie. Aber daneben ist im einzelnen der starke Einfluß besonders von Budde überall spürbar.

Auch die in das allgemeine Leben übergreifende Richtung, wie sie Thomas aufgebracht hatte, wird in Jena fortgesetzt. Dafür ist besonders Gottlieb Stolle zu nennen, der ähnlich Gundling stark aufs Literarhistorische und auf eine weltmännische Bildung ausging. Auch Joh. Georg Walch, der Schwiegersohn Buddes, kann dem zugerechnet werden. Beide — Walch besonders durch sein philosophisches Lexikon — bilden eine Brücke zur Spätaufklärung, und dieser neben dem Wolffianismus herlaufende Strang, der die sich geistig so nahe stehende Früh- und Spätaufklärung miteinander verbindet, läßt sich überhaupt in Jena gut verfolgen (Jenaer Philos. S. 103 f.).

Neben Jena ist Leipzig, die andere Nachbaruniversität Halles, zu nennen. Sie hatte im 17. Jahrhundert philosophisch kaum

etwas bedeutet. Die meisten Inhaber der philosophischen Lehrstühle leisteten damals für ihr Fach literarisch überhaupt nichts. Die Lehrbücher des Theologen Scherzer sind aus andern zusammengetragen, Jakob Thomas war selbständiger, aber er muß schon der Auflösung der Scholastik, beinahe dem Beginn der neuen Zeit zugerechnet werden. Um die Jahrhundertwende aber tritt die Universität alsbald erheblich hervor. Zuerst hat Leipzig die bedeutenden Köpfe allerdings nur erzeugt, wie Leibniz und Christian Thomas, und sie finden in ihm selbst noch keinen Platz. Allmählich wird aber der philosophische Betrieb an der Leipziger Hochschule selber bedeutender. Auch hier setzt sich der Cartesianismus fest durch den Mediziner Andreas Petermann (1649—1703), der seit 1688 eine außerordentliche Professur, seit 1691 eine ordentliche inne hatte. Er schrieb eine Schrift zur Verteidigung Descartes' gegen Huët.

Aus dieser ersten Zeit der Aufklärung ist von eigentlich Philosophischem noch wenig zu berichten, obwohl auch damals schon Leipzig stark die Aufmerksamkeit auf sich zog. Es waren aber weniger eigene wissenschaftliche Leistungen, die das bewirkten, als vielmehr — in der Handelsstadt — literarische Unternehmungen zum Vertrieb der Wissenschaft. Besonders ist hier selbstverständlich die Familie Mencke zu nennen und die von ihr herausgegebenen Acta eruditorum. Otto Mencke, der sie 1682 nach dem Vorbilde des Journal des savants begründete und unter dem sie ihre eigentliche Blüte hatten, war seit 1669 bis zu seinem Tode 1707 Professor der Moral und Politik. Seine eigenen Schriften liegen mehr auf dem Gebiete der Rechtswissenschaft. Ähnliche literarische Arbeiten gingen auch sonst von Leipzig aus, wie ja überhaupt der journalistisch-literarische Betrieb ein Kennzeichen dieses Zeitalters ist. Obwohl er etwas jünger ist, kann daher gleich hier Karl Günther Ludovici genannt werden (1707—78, seit 1761 Professor der Logik) mit seinen fleißigen und noch heute für die Spezialforschung unentbehrlichen Zusammenstellungen in der Historie der Wolffschen und Leibnizschen Philosophie (1736 und 1737). Er hat auch eine lange Reihe der Bände des Zedlerschen Universal-Lexikons herausgegeben.

Von Männern, die der Linie des Thomas folgten, sind zwei zu nennen. Seit 1714 lehrte, zuerst als Assessor der philosophischen Fakultät, seit 1716 als a.o. Professor der Poetik und Rhetorik, Gottfried Polykarp Müller (1684—1747) in Leipzig, wo er auch

studiert hatte. 1723 ging er als Direktor des Gymnasiums nach Zittau und war später im Dienste der Herrnhuter tätig. Er war kein unbedeutender Mann (vgl. Allg. D. Biogr. Bd. 22 S. 669—73), und auch seine frühen philosophischen Schriften zeigen manches Eigentümliche. Sie reihen ihn deutlich an Christian Thomas an, sowohl der „Kurze Entwurf der allgemeinen Klugheit zu leben" (1710) und die „Akademische Klugheit" (2 Teile 1711—20), wie das philosophische Hauptwerk, das eine Vorstellung von seinem Unterricht gibt, die „Philosophia facultatibus superioribus accomodata" (1708).

Bedeutender sind die philosophischen Leistungen von August Friedrich Müller (1684—1761), der seit 1732 die Professur für Logik inne hatte. Er war in erster Linie Jurist, und auch bei ihm ist der Zusammenhang mit Thomas deutlich, wie besonders seine 1716—19 erschienene Übersetzung von Gracians Handorakel beweist. Aber darüber hinaus hat er als Grundlage für seine Vorlesungen ein umfangreiches enzyklopädisches Werk in drei Bänden geschaffen. Es trägt den Titel „Einleitung in die philosophischen Wissenschaften" (1728, 2. Aufl. 1733). Das Buch ist für diese Übergangszeit recht lehrreich. Es steht zweifellos in der Nachfolge von Rüdiger, als dessen Schüler sich Müller in der Vorrede bekennt, und der ja neben Halle auch in Leipzig wirkte. Es gehört in den Kreis derer, die entschlossen den modernen Standpunkt einnehmen; vom Ich und dem Denken wird ausgegangen, neben der psychologisierenden Logik bildet die Physik die Grundlage. Die Metaphysik wird als Realontologie gefaßt und auf die natürliche Theologie ausgerichtet. Die praktischen Disziplinen, Ethik, Politik und Naturrecht, nehmen einen breiten Raum ein, die Politik wird dabei als Lehre von der Privat- und Staatsklugheit entwickelt. Besonders eigentümliche Gedanken treten allerdings nicht hervor. Und so ist das Buch mehr als Zeuge dieser Übergangszeit bemerkenswert, nicht als selbständiger Träger derselben. Neu gegenüber Rüdiger ist vor allem die deutsche Sprache, die dieser in den grundlegenden Disziplinen ja nicht anwandte. Wolff wird nur noch für Einzelheiten erwähnt.

Neben Wittenberg war Gießen im 17. Jahrhundert eine Hochburg der Orthodoxie. Sie erstarrte hier aber nicht wie dort zum bloßen Traditionalismus, sondern wurde durch den Pietismus aufgelockert. Während in dem benachbarten Marburg auf reformiertem Boden der Cartesianismus Bewegung brachte, vollzog sich hier

der Einbruch der neuen Zeit durch diesen. Es kam zu großen Streitigkeiten, die aber trotz mancher Rückschläge damit endeten, daß die Pietisten sich durchsetzten (vgl. die Darstellung von W. Köhler, Die Anfänge des Pietismus in Gießen, 1689—95, in: Die Universität Gießen 1607—1907, Bd. 2, S. 133—244). Gießen ist in dieser Hinsicht Halle noch zuvorgekommen (endgültiger Sieg 1695, vgl. ebd. Bd. 1 S. 378, Regesten Nr. 112 April 1695).

Der Pietismus ging aber auch hier alsbald auf eine Reform der Philosophie aus. Einer seiner Führer, May, trug deutlich seine Geringschätzung der bisherigen zur Schau und verlangte eine „redliche, deutliche und kürzliche“ Behandlung derselben (ebd. Bd. 2 S. 212f., vgl. 230). Damit wurde die Philosophie ähnlich wie in Halle auf eine neue Bahn gedrängt. Indem sie auf den Anspruch, Lehrerin der Theologie zu sein, verzichtete, wandte sie sich einem mehr weltlichen Wissen und einer mehr weltmännischen Bildung zu. Das Schwergewicht verlagerte sich damit auch hier auf die praktische Philosophie, und es wird, wenn auch später als in Halle (1712), dem alten der neue Studienbetrieb entgegengesetzt, dem Pedantismus der Galantismus, der lateinischen die deutsche Sprache (Regesten Nr. 148 Bd. 1 S. 379).

Und wenigstens ein Lehrer ist hier zu nennen, der über den Durchschnitt hinausragte. Es ist Johann Christian Lange (1669 bis 1756), wie Leibniz und Thomas in Leipzig geboren und wenigstens von Mutterseite her auch einer Professorenfamilie entstammend. Unter Christian Weise hatte er das Gymnasium in Zittau besucht. 1689—91 und 1694—97 lehrte er in Leipzig, wo er sich dem Pietismus anschloß und wohl auch mit Thomas in Berührung kam. 1697 erhielt er die Stelle als Professor der Moral in Gießen und ging 1707 auf die für Logik und Metaphysik über, die er bis 1716 inne hatte, wo er Gießen verließ, um in ein geistliches Amt einzutreten. Mit ihm faßt die neue Bewegung in Gießen Fuß. 1700 gibt er das erste deutsche Programm heraus (Regesten Nr. 115), und er schreibt mehrere seiner Bücher deutsch. Unter seiner Leitung wurde die vorgenannte Disputation über Pedantismus und Galantismus durchgeführt. Wir finden bei ihm also ähnlich wie in Halle die Verbindung von Pietismus und „moderner“ Denkweise, doch hat Lange philosophisch nur weniges veröffentlicht, und er zeigt keine sehr bestimmte Richtung, sondern schwankt ziemlich hin und her, indem er da oder dort Anlehnung sucht. Anfangs scheint etwas von Erhard Weigel in ihm nachzuwirken, ohne daß

uns der äußere Zusammenhang deutlich wäre. Er hält 1702 ein Collegium pansophicum (Regesten Nr. 126), ein Name, der an Weigel erinnert (Jenaer Philosophie S. 45). Und er veröffentlicht im selben Jahre eine „Theologia christiana in numeris“, allerdings unter einem Pseudonym, in der er die Theologie nach pythagoreischen Tafeln vortragen will. Einen Neupythagoreismus wollte Weigel begründen, und er entwickelte eine natürliche Theologie als Philosophia mathematica (ebd. S. 50 f.) Lange beruft sich allerdings nicht auf Weigel, sondern auf zahlenmystische Schriften von Bung und Kircher (Vorrede). Nach einer andern Seite liegt der Auszug aus den Schriften Christian Weises („Christ. Weisii Nucleus Ethicae et Politicae“ 1703 und „Nucleus Logicae Weisianae“ 1712). In seiner (trotz des Titels) deutsch geschriebenen „Protheoria eruditionis humanae universae“ (1706) gibt Lange auf 942 Seiten eine ausführliche, aber nicht sehr fruchtbare Darlegung des Wesens der Gelehrsamkeit. Im Vorwort beruft er sich auf Thomas, Budde, Joachim Lange, Tschirnhaus, und in diesen Zusammenhang gehört das Buch. Wenn er 1714 zu einer Einleitung in die Instrumentalphilosophie einlädt, so erinnert das an Budde. In einer Dissertation von 1708 verteidigt er aber auch die alte Metaphysik, die gerade in Gießen (durch Rudrauff) stark fortwirkte. Die Vorlesungsanzeigen, soweit vorhanden, bestätigen dies Bild. Ihre Gegenstände sind die gewöhnlichen und beachtenswert höchstens die Schriften, die er zugrunde legte. Es sind Pufendorfs Elemente der Jurisprudenz, für die Moral Jakob Thomas und Christian Weise, auch Christian Thomas' Kunst der Menschenkenntnis, in der Metaphysik Buddes Instrumentalphilosophie, später aber auch die Tafeln des letzten Gießener Metaphysikers Rudrauff (nämlich dessen „Cursus metaphysicus“).

So fehlt Lange die feste Linie; er ist nur getragen von den Strömungen der Zeit und gelangt nicht, wie die Halleschen Lehrer, zu einer ausgeprägten eigenen Stellung. Sein Drang zur Philosophie scheint auch nicht groß gewesen zu sein, wenigstens hat er nach Aufgabe seines Lehramts nur noch Theologisches, allerdings auch nichts Erhebliches, veröffentlicht. Wirklich durchgedrungen ist keine seiner Schriften.

Auch eine jüngere Universität, die nur etwa ein Menschenalter vor Halle gegründet war (1665), ist hier zu nennen, nämlich Kiel. Dort lehrte Friedrich Gentzke (1679—1757) seit 1708 als a. o. Professor der Philosophie. Er erhielt 1721 eine ordent-

liche Professur für Physik und Politik und wurde 1725 erster Professor der Philosophie, besonders der Logik, 1739 auch der Moral. Seit 1709 ließ er die einzelnen Teile seines Systems erscheinen, die er dann in seinem „Systema philosophiae" vereinigte (1725—27, 2. Aufl. 1735—36)[1]). Er steht, wenigstens seiner Absicht nach, in der Bewegung, die damals von Halle ausging. Das zeigt schon die darin enthaltene Geschichte der Philosophie, die ganz auf die moderne eingestellt ist, indem sie als ihre Erneuerer Cardanus, Bacon, Campanella, aber auch schon Leibniz, und als Erneuerer der Logik insbesondere Ramus, Malebranche, Locke und Tschirnhaus hervorhebt. Unter den Kompendien der Logik werden die von Thomas, Budde und Rüdiger erwähnt. Die Logik nimmt ihren Ausgang von den Fähigkeiten des menschlichen Geistes, und die Lehre von der Wahrscheinlichkeit ist ausführlich entwickelt; beides weist, wie auch manche Einzelheit, in die gleiche Richtung. Im ersten Bande werden zu den Disciplinae instrumentales neben der Geschichte der Philosophie und der Logik auch die Metaphysik gerechnet, und diese wird merkwürdigerweise noch vor die Logik gestellt. Dazu paßt, daß zunächst (proleg. § 1) ihre Begriffe nur als termini technici verstanden sein sollen, was ganz mit Buddes Auffassung übereinstimmt. Wirklich durchführen kann Gentzke diesen nominalistischen Standpunkt allerdings nicht, sondern bestimmt dann (§ 5) die Metaphysik doch als Ontosophia oder Wissenschaft de ente in genere eiusque proprietatibus generalioribus und gibt einen merkwürdig konservativen Abriß derselben, dem man kaum ansieht, daß er aus dem 18. und nicht aus dem 17. Jahrhundert stammt. Modern ist nur die Gliederung des speziellen Teils, der nicht Substanz und Akzidenz behandelt, sondern Substanz, Modus und Relation.

Die ostpreußische Hochschule Königsberg verdient im Vorblick auf Kant immer besondere Beachtung[2]). Durch ihn sollte gegen Ende des 18. Jahrhunderts an sie die Führung in der deutschen Philosophie übergehen, doch hatte sie auch schon im 17. Jahrhundert Beträchtliches in diesem Fache geleistet. Durch Calov und Eifler hatte sie starke Anregungen für die Ausbildung einer Erkenntnislehre gegeben. Aber ihre Hauptrichtung war doch eine andere, nämlich auf einen entschiedenen Aristotelismus, der

1) Vgl. über ihn Weinhandl in der Festschrift zum 275jährigen Bestehen der Universität Kiel 1940, S. 281 f.

2) Für sie ist jetzt auch auf die Darstellung von G. v. Selle, Geschichte der Albertus-Universität zu Königsberg 1944 zu verweisen.

hier in strengerer Gestalt festgehalten wurde als an den andern Hochschulen. Und dieser wirkte auch noch stark ins 18. Jahrhundert hinüber und gab der Hochschule einen Charakter, der sie eigentlich von allen anderen unterschied[1]).

Aufgebracht wurde er durch Hartwig Wichelmann (1612—47), der aus Lüneburg stammte, seit 1632 in Königsberg studierte, wo er 1638 Magister und 1646 Rektor des Gymnasiums wurde (vgl. über ihn Pisanski § 180). Er war betonter Aristoteliker und trug seine ganze Philosophie als Auslegung des Aristoteles vor. Die Sapientia prima, über die er 1641 in einer Dissertation handelte, verstand er als die aristotelische Metaphysik. Der Name Sapientia blieb dadurch in Königsberg beliebt, kehrt er doch bei Dreier (1644) und Posner (1657) wieder, deckt aber beide Male einen recht verschiedenen Inhalt (Schulmetaphysik S. 137—39). Kraftvoll wurde diese aristotelische Richtung dann durch Melchior Zeidler (1630—86) fortgesetzt, der 1658 als Eiflers Nachfolger den Lehrstuhl für Logik und Metaphysik bestieg, ihn allerdings schon 1663 mit einem theologischen vertauschte, auf diesem aber noch bis zu seinem Tode 1686 an der Universität wirkte. Er trat mit seinem gelehrten und gediegenen Werke „Introductio in lectionem Aristotelis“ (1681) entschieden für den Aristotelismus ein. Ebenso ist von seinem zweiten Nachfolger Andreas Hedio (1640—1703), der 1667—1703 den Lehrstuhl für Logik und Metaphysik inne hatte, ein zweibändiges Werk über das Organon (1686) zu nennen.

Dieser Aristotelismus wirkte dann auch in die neue Zeit hinüber. Als durch Thomas das Schlagwort Eklektizismus aufkam, will man sich auch zu diesem bekennen, meint aber, der wahre Eklektiker sei Aristoteles gewesen. So veröffentlichte Joh. Jakob Rhode (1690—1727, seit 1720 Professor der Logik und Meta-

1) Bei der Darstellung in meiner Schulmetaphysik S. 133—39 war mir dieser Charakterzug noch nicht so deutlich. Genauer kannte ich nach dieser Seite damals nur Dreier und wußte nicht, daß er einer in Königsberg fast allgemein herrschenden Richtung angehörte, während Calov und Eifler mit ihren andersgearteten Bestrebungen hier zu keinem größeren Erfolge kamen. Mit seinem strengen Aristotelismus muß man Königsberg geradezu neben Altdorf stellen. Um meine Darstellung nachträglich zu vervollständigen, soll oben etwas weiter ins 17. Jahrhundert zurückgegriffen werden. Über die philosophische Literatur Königsbergs vgl. Pisanski, Entwurf einer preußischen Literärgeschichte, § 178 ff., 301 ff. und über die Stellenbesetzung D. H. Arnoldt, Historie der Königsbergischen Universität Bd. 2, 1746.

physik) ein Programm „De Aristotele eclecticae philosophiae amantissimo“ (ohne Jahr bei Arnoldt Bd. 2 S. 386). Und auch in dem umfangreichen, für diese Zeit eigentlich repräsentativen Werke setzt sich deutlich der strengere Aristotelismus fort. Es stammt von Paul Rabe (1656—1713, seit 1703 Professor der Logik und Metaphysik), der als der fruchtbarste und wohl bedeutendste der damaligen Königsberger Lehrer gelten muß. Es ist der „Cursus philosophicus sive compendium praecipuarum scientiarum philosophicarum“ (1704). Rabe blickt in der Vorrede auf seine Vorgänger bis zu Zeidler zurück, und diese ganze Vorrede ist eine Verteidigung des Aristotelismus. Immerhin nimmt der Cursus seinen eigenen Weg und begnügt sich nicht mit der bloßen Interpretation des antiken Denkers. Humanistisches wirkt nach, wenn mit der Dialektik begonnen wird; darauf folgt die Analytik, d. h. die Lehre von Schluß und Beweis. Für eine Anpassung an Modernes könnte man es halten, wenn die praktische Philosophie sich anschließt, und zwar unter dem Titel Politik, die in Ethik und Politik im engeren Sinne zerfalle. Es folgt eine ausführliche Physik, und erst zum Abschluß erscheint die Metaphysik. Diese hat ihr deutliches Vorbild in Dreiers Sapientia, ein Name, den auch Rabe dem der Metaphysik gleichsetzt (Metaph. prooem. § 3). Dagegen werden die auch in Königsberg besonders gepflegten Gnostologie und Noologie abgelehnt, sie fielen in die Metaphysik (28—29); ist ihm diese doch Intellectus principiorum primorum (14). Sie gliedert er in drei Teile. Im ersten wird die Lehre von den Prinzipien, nämlich den Hypothesen, Axiomen und Definitionen behandelt. Hypothesen sind die vier Ursachen, von denen auch Dreier (disp. 4) ausging, Axiom ist der Satz des Widerspruchs. Die Definitionen werden nach dem fünften Buche von Aristoteles' Metaphysik gegeben (wie bei Dreier disp. 6). Der zweite Teil behandelt das ens qua ens, wie Dreier disp. 10—15, indem auch hier eine Analyse (reductio oder resolutio) vorgenommen wird, durch welche die Grundbestimmungen, Substanz, Form, Akt und Potenz, Eines und Vieles, gewonnen werden, ein analytisches Verfahren, das noch bei Kant wiederkehrt. Ens primum ist die Substanz (vgl. Dreier disp. 10). Der dritte Teil bringt die Gotteslehre als das eigentliche Ziel, wie ja auch für Dreier (disp. 3) die Metaphysik Theologie war. Das erste Prinzip ist überall Gott und die Metaphysik daher auch scientia Dei (prooem. 5, 14).

Den Lehrstuhl für praktische Philosophie nahm während dieser

ganzen Zeit (1679—1728) Georg Thegen (1651—1729) ein, der Disputationen über Naturrecht und Politik veröffentlichte und darin ebenfalls den Standpunkt des Aristoteles verteidigte.

Gegenüber diesem Aristotelismus konnte Descartes zunächst nicht aufkommen. Er fand wenig Anklang, schon Dreier hatte in einer besonderen Abhandlung den Satz Cogito ergo sum bestritten (Pisanski § 197). Dagegen fanden Thomas, Tschirnhaus, Rüdiger, Budde und Gundling ihre Verehrer (ebd. § 303), aber eine sichere Linie entstand daraus nicht. Und so ist das Hauptkennzeichen der Königsberger Philosophie jener Zeit offenbar eine große Mannigfaltigkeit von Anregungen, zwischen denen man rasch wechselte, ohne daß eine bestimmte Richtung sich als herrschend herausheben konnte. Johann Adam Gregorovius (1681—1749), der seit 1728 den Lehrstuhl für praktische Philosophie inne hatte und zu den letzten gehörte, die noch das Ansehen des Aristoteles verteidigten, schrieb im Rückblick auf diese Zeit (ebd. § 302 Anm.): „Ich kann nicht verhehlen, daß als insonderheit mit Anfang dieses Saeculi, so viele neue Systemata nach und nach bis diesen Tag zum Vorschein kamen, darinnen besonders die ersten Reformatores Philosophiae den Aristotelem dergestalt herunter und so ridicul gemacht, daß nicht ein Hund von ihm ein Stück Brot nehmen möchte, geschweige, daß die zu Neuigkeiten geneigte Jugend nur den bloßen Namen Aristoteles hätte vertragen können. Solche damalige öffentliche Verachtung des Altertums hat mich auch, wiewohl zu meinem Besten, so weit verleitet, daß ich die vorhin getriebene aristotelische Philosophie aus redlicher Einfalt gänzlich aufgegeben. Ich habe mir aber nachher nicht müssen verdrießen lassen, so oft eine neue Philosophie aufkam, dieselbe aufs Neue zu erlernen und der neugierigen Jugend, die nichts anderes als splitterneue Philosophien hören wollte, nach jeder Sekte ihren Principiis zu erklären. Wie denn auch schon als Professor extraord. an den Aristotelem in meinen publiquen Collegiis etliche Jahre durch nicht gedacht, und doch dazumalen, da nach jedem aufsteigenden Winde meine Lectiones eingerichtet, dergleichen Zulauf und Applausum gehabt, als jemals einer hat haben mögen.“ Später kehrte er zu Aristoteles zurück, wodurch sich aber, wie er meint, Haß und Verachtung, die diesem galten, auch auf ihn richteten. Das Gegenbild vom Standort des Schülers aus kennen wir aus Bemerkungen Gottscheds über sein Studium in Königsberg (1714—24) (Erste Gründe der Weltweisheit Bd. 1, 1. Aufl.,

Vorrede). Danach herrschte große Freiheit zu philosophieren, und man konnte aristotelische und cartesische Philosophie hören. Er selber las darüber hinaus für sich unzählige Schriften berühmter Weltweisen aus Frankreich, Holland und England, besonders auch Locke, Christian Thomas, Pufendorf, de Groot, Geulincx, so daß er schließlich nicht mehr wußte, wohin er gehörte. Endlich lernte er 1719 bei einer Disputation unter dem Mediziner Georg Rast Leibniz' Schriften und bald darauf dessen Theodizee, sowie Wolffs Deutsche Metaphysik kennen. „Hier ging mirs nun wie einem, der aus einem wilden Meere widerwärtiger Meinungen in einen sichern Hafen einläuft und nach vielem Wallen und Schweben endlich auf ein festes Land zu stehen kommt. Hier fand ich diejenige Gewißheit, so ich vorhin allenthalben vergeblich gesucht hatte."

Zweites Hauptstück.

DAS ZWEITE MENSCHENALTER

1720—1750.

1. CHRISTIAN WOLFF.

Die Richtung, die Thomas und sein Kreis der Philosophie gegeben hatten, wirkte in die Breite erst während des dritten Menschenalters der Aufklärung und bestimmte, wie die Frühzeit, so die Spätzeit derselben. Dazwischen aber liegt der große Block der Wolffschen Philosophie, die sich während des zweiten Menschenalters entfaltete und allmählich an den meisten Hochschulen zur Herrschaft gelangte. Erst sie hat wieder, nach der Auflösung der Scholastik, dem deutschen Philosophieunterricht einen allgemein anerkannten Gehalt zugeführt, während Thomas' und Buddes Lehren zwar auch weithin Einfluß gewannen, aber niemals eine so geschlossene Wirkung ausüben konnten. Immerhin war die Stellung dieser Richtung stark genug, daß sie aus ihr nicht unbedeutende Angriffe gegen den Wolffianismus vortragen konnte; der für die Entwicklung der Aufklärung so wichtige Streit um die Wolffsche Philosophie wurde vor allem von ihr ausgefochten, und es gelang ihr schließlich, den Gegner so weit zurückzudrängen, daß sie während des dritten Menschenalters zweifellos wieder die Oberhand hatte, allerdings auf Kosten der Gründlichkeit, die durch Wolff zurückgewonnen war. Die Philosophie löste sich in Psychologie und einen mehr nur literarisch-ästhetischen Betrieb auf. Daß die Neigung zu psychologischer Analyse statt zu metaphysischer Synthese zuerst bei Thomas hervorgetreten war, kann nicht bezweifelt werden.

Wie kam es zu dieser erneuten Hinwendung zur metaphysischen Synthese? und wenn sich diese in dem Kreise des Thomas etwa bei Budde und Rüdiger auch ankündigte, wie kam es, daß gerade Wolff unter ihnen den Sieg davontrug und jene aus dem Felde

schlug? Ist es doch deutlich, daß ihrer aller Lehrbücher gerade so lange Verbreitung fanden, bis die Wolffs und seines Anhangs sich durchsetzten. Dann war es mit der Führung dieser ersten Sturmwelle des neuen Geistes zu Ende, und sie konnte sich höchstens in gedeckten Stellungen mehr im Verborgenen halten, sich dort — was sie allerdings getan hat — zähe verteidigen, um, nachdem die Hochflut des Wolffianismus sich verlaufen hatte, wieder hervorzutreten und schließlich doch den Ausgang des Zeitalters zu beherrschen. Aber diese Herrschaft fiel nur der Richtung als solcher zu, nicht den früher führenden Denkern. Diese blieben der Vergessenheit überantwortet, in die sie der Siegeszug Wolffs gedrängt hatte; höchstens ihre Namen werden wieder mit Ehren genannt, aber ihre Bücher nicht mehr gelesen. Und sie müssen ihren Ruhm jetzt mit Wolff teilen, aus dessen Gedankenwelt vieles gleichfalls in die Spätzeit eingeflossen ist. Während also die Zeitrichtung im ersten und dritten Menschenalter wesentlich gleichartig verlief, erfolgte dazwischen im zweiten der große Gegenschlag des Wolffianismus.

Wie es zu diesem kam, kann nur erklärt werden aus einer richtigen Einsicht in die Entstehung und die Eigenart der Wolffschen Philosophie. Wenn man die ungemein starke Wirkung bedenkt, die sie auf das gesamte deutsche Geistesleben ausgeübt hat, so muß man sich wundern, wie wenig bisher zu ihrer Erforschung getan ist. Und auch dies Wenige, unter dem Pichlers Untersuchung über Wolffs Ontologie hervorragt, wird ihrer geschichtlichen Stellung nicht ganz gerecht, weil ihre Voraussetzungen nicht genügend überblickt werden. Einmal sieht man in ihr häufig den ersten Einsatz der Aufklärung und stellt Wolff damit unmittelbar in Gegensatz zur Geisteswelt des 17. Jahrhunderts. Man übersieht dabei, daß schon vor ihm sich eine Richtung voll entfaltet hatte, die sich in manchem viel schärfer dem 17. Jahrhundert entgegensetzte, als das Wolff tat. Wichtige Vertreter derselben, wie Budde und Rüdiger, erscheinen in den Philosophiegeschichten herkömmlicherweise nur unter der ganz irreführenden Bezeichnung als Gegner Wolffs, während sie nicht unerheblich älter waren als er und lange vor ihm zu Einsatz und Wirkung kamen. Man verkehrt mit dieser Einordnung das wahre Verhältnis in sein gerades Gegenteil, indem man diese Vorläufer Wolffs nur als seine Gegner sieht, als ob ihr Wirken seine Philosophie voraussetzte, während er in Wahrheit als Gegenschlag gegen sie aufgefaßt werden muß,

und also vielmehr sein Wirken das ihrige voraussetzt. In jener ersten Bewegung kamen auch die Absichten des neuen Zeitgeistes viel stärker zur Geltung, während Wolff in manchem in die Bahnen des 17. Jahrhunderts zurücklenkte. So steht seine Lehre also, wenn sie unter Nichtbeachtung jener Vorläufer als Beginn der Aufklärung und als erster Einsatz gegen die Scholastik betrachtet wird, geschichtlich in einem völlig falschen Lichte. Im Gegenteil knüpfte sie wieder an die zuvor ganz zurückgedrängte Scholastik an. Deshalb ist aber zweitens auch eine Kenntnis dieser Scholastik unerläßlich. Sonst schreibt man Wolff als eigene Leistung gut, was er doch nur der großen Lehrüberlieferung der älteren Zeit entnommen hat, ein Fehler, dem man auch bei der Darstellung anderer Denker nicht selten begegnet.

Diese beiden Voraussetzungen Wolffs, seine Gegnerschaft gegen das erste Zeitalter der Aufklärung und sein Anknüpfen an die Scholastik, muß man sehen und scharf im Auge behalten, wenn man zu einem richtigen Urteil über seine geschichtliche Stellung kommen will[1]).

a) Die Anfänge.

Es gibt wohl wenige Philosophen, die so viel Neigung gehabt haben, über sich selbst und ihre Erlebnisse zu reden und über das von ihnen Geschriebene noch einmal zu schreiben, wie Christian Wolff (1679—1754). Von seinen Schriften hat er — und manchmal mehrmals — noch wieder Nachrichten gegeben und von diesen Nachrichten womöglich wiederum Nachrichten. Wenn seine Lehre im Vergleich zu der des Christian Thomas, wie wir noch sehen werden, stärker sachbezogen ist, so kommt in dieser seiner eigenen Stellung zu ihr doch die Ichbezogenheit des ganzen Zeitalters deutlich zur Geltung, und auch er erweist sich als ein Sohn desselben. So ist denn auch die beste Quelle über Wolffs Anfänge

1) Über Wolffs Lehre ist jetzt besonders das gründliche Buch von Mariano Campo, Christiano Wolff e il razionalismo precritico (Pubblicazioni dell' Università cattolica del S. Cuore, Serie I, vol. 30) 2 Bde., Milano 1939 zu vergleichen. Der Verfasser bespricht unter dem im Titel angegebenen Gesichtspunkt alle Teile des Wolffschen Systems, indem er jedesmal auch besonders ihre Entwicklung beachtet. Den geschichtlichen Voraussetzungen, auch denen in der Scholastik, hat er eine ungewöhnliche Aufmerksamkeit gewidmet, und er dringt überhaupt in manche, sonst wenig beachtete Zusammenhänge ein, was zumal bei einem Ausländer hohe Anerkennung verdient.

seine eigene, 1841 von Wuttke herausgegebene Lebensbeschreibung. Was sonst noch aus älterer Zeit darüber vorliegt, geht nicht darüber hinaus. Nur die von Baumeister ohne seinen Namen veröffentlichte kleine Schrift „Vita, fata et scripta Christiani Wolfii Philosophi" (1739), die Wolff bei seinen Aufzeichnungen im Auge hatte, sei noch erwähnt. Ein chronologisches Verzeichnis von Wolffs Schriften hat Gottsched seiner (gleichfalls anonymen) „Historischen Lobschrift des Freiherrn von Wolf" (1755 S. 103—8) beigegeben. Die Nummern desselben sollen im folgenden den Schriften beigesetzt werden. Sonstige Quellen fließen spärlich. An ursprünglichen kommt neben diesen Darstellungen und selbstverständlich den frühen Schriften Wolffs selber für die Anfänge eigentlich nur der 1860 von Gerhardt herausgegebene „Briefwechsel zwischen Leibniz und Christian Wolff" in Betracht. Aus neuester Zeit ist über Wolffs Entwicklung vor allem die höchst wertvolle Darstellung von Schöffler, Deutscher Osten im deutschen Geist, 1940, S. 153 ff. zu nennen, die bisher ganz unbeachtete Bedingungen des schlesischen Geisteslebens herausstellt. Auf sie sei zur Ergänzung des hier Auszuführenden ein für allemal verwiesen.

Im § 2 seiner Lebensbeschreibung hebt Wolff klar und im ganzen wohl zutreffend die geistigen Mächte hervor, unter deren Einwirkung er bereits auf dem Magdalenen-Gymnasium in Breslau stand, und die er mit großem Lerneifer sich aneignete, wie aus seinen und den Schilderungen Bernds hervorgeht, der mit ihm zusammen die Stipendiatsprüfung ablegte (Adam Bernd, Eigene Lebensbeschreibung 1738 S. 148). Einmal hat er schon damals sich eine gute Kenntnis der Scholastik angeeignet; ihn mit dieser vertraut zu machen, waren besonders die Dispute der Primaner mit den katholischen Studenten dienlich (Bernd S. 126), wie überhaupt die enge Berührung der beiden Konfessionen in Breslau den Gebrauch der scholastischen Denkformen sehr in Übung halten mußte. Wolff hat daher noch eine starke Einwirkung von der Scholastik erfahren, zu einer Zeit, da sie in anderen Gegenden Deutschlands bereits in vollem Verfall war. Seine Lehrer, der Rektor Christian Gryphius, der Sohn des bekannten Dichters, und der Inspektor Neumann, behandelten sie allerdings mit Ironie, wenn nicht mit Abneigung, und so gesteht denn auch Wolff, daß er damals viel ungünstiger über sie geurteilt habe als später. Aber eine gründlichere Bildung in ihr, als sie sonst noch in Deutschland zu haben war, hat er empfangen. Die Scholastik war noch Gesamtwissen-

schaft und umschließt so eine Ausbildung auch in den Gebieten empirischen Wissens, das sich Wolff zweifellos schon damals umfassend angeeignet hat. Dazu kommt dann aber vor allem die moderne, von Westeuropa herüberwirkende Wissenschaft, die ihre Grundlage in der Mathematik hat. Wie von dort über Holland gerade nach Schlesien starke Fäden laufen, hat Schöffler gut gezeigt. Wolff hatte in der Schule nicht viel Gelegenheit zu solchen Studien, aber persönlich suchte er sich die Mathematik durch private Arbeit zu erschließen. Und sie weckte in ihm das Verlangen nach der Philosophie eines Descartes oder Tschirnhaus, die mit dem mathematischen Verfahren die ganze Philosophie auf einen neuen Boden stellen wollten. Seinen Nutzen in der Theologie und Moral rühmte auch Neumann (Eigene Lebensbeschreibung S. 122). Aber all das ist für ihn noch umgriffen durch das theologische Studium, dem ihn sein Vater schon vor seiner Geburt durch ein Gelübde geweiht hatte, und das schon auf dem Gymnasium eifrig gepflegt wurde. Sein Lerneifer breitete sich auch hier weit aus, und er lernte neben den offiziell gelehrten lutherischen Dogmatikern auch reformierte kennen; das paßt zu der Beziehung Schlesiens zu Holland.

Geistesgeschichtlich und im Hinblick auf seine spätere Lehre gesehen, ist es so vor allem die Spannung zwischen der hier noch stärker fortwirkenden Scholastik und der modernen, auf Mathematik gegründeten Wissenschaft, die die Geisteshaltung des jungen Wolff kennzeichnet. Sie sollte für seine Lehre entscheidend bleiben. Beachtenswert ist sein ungeheurer Lerneifer, mit dem er sich alles zu eigen machte; ihn erwähnt er in seinem ersten Schreiben an Leibniz als seine Haupteigenschaft (Briefwechsel S. 14).

All dies wirkte dann auf der Universität Jena weiter und wurde noch verstärkt (Lebensbeschreibung § 3). Sein eigentliches Studium war die Theologie, daneben galt sein Hauptaugenmerk der Mathematik, die er besonders bei Hamberger trieb. Weigel war im selben Jahre, da Wolff nach Jena kam (1699), gestorben und eine unmittelbare Wirkung von ihm kommt also nicht in Frage. Der allgemeine Gedanke aber, die mathematische Methode auf die übrigen Wissenschaften und insbesondere die Theologie zu übertragen, wird auch von ihm mit angeregt sein. In seiner Lebensbeschreibung (S. 130 f.) erwähnt Wolff ihn nur als Lehrer Hebenstreits. In seinen ersten Schriften nennt er ihn dagegen neben Descartes, Tschirnhaus und Malebranche als Erfinder der wahren

Methode (De rotis dentatis, Nr. 2 Gottsched, prael.). Außerdem lernte er jetzt Tschirnhaus' Werk kennen und den Verfasser persönlich, als er dafür nach Leipzig reiste. Wir werden dessen Einfluß auf den jungen Wolff recht hoch anschlagen müssen, er war älter als der Einfluß von Leibniz. Wolffs Bemühen um eine Methode der Wahrheitsfindung im Gegensatz zur scholastischen Logik, die nur tauge, Wahrheiten zu beurteilen, ist zweifellos von Tschirnhaus angeregt, ebenso der Gedanke, die Wahrheiten in einem notwendigen, der mathematischen Methode nachgebildeten Zusammenhang vorzutragen. Dies sind für Wolffs System entscheidende Gesichtspunkte, die gewiß auch seinem eigenen Wesen entsprachen, aber sicher besonders durch Tschirnhaus angeregt waren. Wolffs damalige Predigten hätten wegen ihrer Klarheit und der Ableitung eines Gedankens aus dem andern besonders gefallen. Mehr durch eigenes Studium und auch durch Tschirnhaus nicht sehr gefördert, bemühte er sich, in die moderne Mathematik, besonders die Differentialrechnung, einzudringen. Seine Auffassung, daß es Aufgabe der Wissenschaft sei, Wahrheiten zu erfinden, mußte dadurch noch mehr gestärkt werden. Diese volle Ausbildung in der Mathematik nach ihrem neuesten Stande ist von großer Wichtigkeit für seine Entwicklung.

Auch zu den damaligen Professoren der Philosophie in Jena trat Wolff in Beziehung (Lebensbeschreibung S. 129—32). Hebenstreit, ein Schüler Weigels, war noch mehr der Scholastik ergeben, habe aber eine sehr ordentliche Art zu dozieren gehabt und geglaubt, von Weigel die demonstrative Methode gelernt zu haben, die freilich Wolffs Ansprüchen an Deutlichkeit der Definitionen und Strenge der Beweise nicht genügte. Immerhin ist Hebenstreit, besonders in der Hervorhebung der Prinzipien, etwas moderner (Jenaer Philosophie S. 58 f.). Treuner war ein Gegner der Scholastik, hatte aber keinen klaren eigenen Standpunkt (ebd. S. 62 f.); er zeigte Interesse für natürliche Theologie und Geschichte der Philosophie. Wolff wurde von ihm weniger wegen der Methode, als wegen der Sachen angezogen (Lebensbeschreibung S. 131 f.). Diese sich auflösende Scholastik ist als Anregung — negativ und positiv — für Wolffs Entwicklung sicher nicht unwichtig gewesen. Daneben bekleidete Joh. Jakob Müller die Professur für praktische Philosophie. Er bekannte sich rückhaltlos zum neuen Naturrecht und schloß sich an de Groot und Pufendorf an, doch war Wolff mit seinem Kolleg über de Groot nicht zufrieden, da er nur in

großer Geschwindigkeit durchnahm, was im Buche stand, und er arbeitete deshalb für sich selber den Pufendorf durch, dessen Beweise ihm freilich auch nicht genügten, und dessen Grundbegriff der socialitas er für unvollkommen hielt (Lebensbeschreibung S. 132).

Gegen Ende 1702 war Wolff nach Leipzig gegangen und hatte dort im Januar 1703 den Magistergrad erworben. Er war dann noch einmal für ein Jahr nach Jena zurückgekehrt und siedelte erst gegen Ende 1703 endgültig nach Leipzig über, wo er zunächst Mathematik dozierte (Lebensbeschreibung S. 129). Hier ist er bis zum Jahre 1706 geblieben, wo er vor dem Einfall der Schweden in Sachsen zunächst nach Gießen ging und dann gleich darauf nach Halle, wo er seine Lehrtätigkeit als Professor der Mathematik anfangs 1707 aufnahm (ebd. S. 138, 144—46). In Leipzig hat er keine Lehrstelle erhalten (S. 137). Seine Habilitationsschrift für Leipzig hatte er noch in Jena ausgearbeitet (S. 129); es ist die Dissertation „Philosophia practica universalis mathematica methodo conscripta“ (1703, Nr. 1 G), in der er die mathematische Methode auch auf dies Gebiet anwandte, bei dem es bisher noch am wenigsten geschehen sei. Das mathematische Verfahren wird hier auch in der äußeren Einkleidung streng nachgeahmt. Die Schrift steht so deutlich unter dem überwiegenden Einfluß von Tschirnhaus (Lebensbeschreibung S. 133—37). Die gleiche Methode auf die Theologie anzuwenden, blieb Wolffs Absicht (S. 134, 143), wozu ihm sein alter Lehrer Neumann lebhaft zuredete (S. 122, 134). Im Dezember 1703 erschien noch die unter seinem Präsidium entstandene kleine „Disquisitio philosophica de loquela“ (Nr. 3 G), die jedenfalls sein frühes Interesse für die Sprache zeigt. Er kommt darin auch auf das Verhältnis von Körper und Seele zu sprechen, das er, noch ohne Kenntnis der Leibnizschen Lehre, durch Rückgang auf den göttlichen Willen lösen will (§ 15).

Seine Habilitationsschrift gewinnt ihm nun die Bekanntschaft des Mannes, dessen Einfluß bei ihm allmählich den von Tschirnhaus zurückdrängen sollte, die Bekanntschaft von Leibniz. Wolff trat nämlich in Leipzig alsbald in nähere Beziehung zu Otto Mencke, der die Professur für Moral innehatte und deshalb auch seine Schrift zensieren mußte. Er zog Wolff sofort zur Mitarbeit an seinen Acta eruditorum heran, der selbständige Arbeiten dort allerdings erst nach seinem Übergang nach Halle veröffentlicht hat. Mencke stand durch die Acta mit Leibniz in Verbindung, und er schickte die Dissertation an diesen, der sich sehr freund-

lich darüber aussprach. Wolff übersandte ihm daraufhin gegen Ende des Jahres 1704 selber seine Disputatio pro loco „De Algorithmo infinitesimali differentiali“ (Nr. 4 G) mit einem Begleitschreiben. Leibniz antwortete im Februar 1705 ausführlich darauf, indem er sich in alle Einzelheiten der Schrift einließ. Damit war ihr Briefwechsel eröffnet, der nun bis zu Leibniz' Tode (1716) nicht wieder abriß. Er ist von Seiten Wolffs der Ausdruck seines unbändigen Lernbedürfnisses; niemals ermüdet er, Leibniz um Rat zu fragen und dessen Belehrungen, ja Zurechtweisungen entgegenzunehmen (vgl. seine Selbstcharakteristik Briefwechsel S. 14). Dabei steht das Mathematische meistens im Vordergrund, besonders die Differentialrechnung; aber wenn Wolff später (Lebensbeschreibung S. 142 f.) glauben machen will, daß Leibniz ihn überhaupt nur nach dieser Seite beeinflußt habe, so zeigen die Briefe, daß der große Denker ihm doch auch entscheidende philosophische Winke hat zuteil werden lassen. So wies er ihn gleich in seinem ersten (im Gegensatz zu einer These Wolffs) auf den Wert des Syllogismus zum Finden der Wahrheit hin, was Wolff veranlaßte, seine logischen Ansichten wesentlich umzugestalten. Weiterhin spielte in ihrer Aussprache dann die Lehre von der prästabilierten Harmonie eine wichtige Rolle, die Wolff erst durch Leibniz' Briefe kennenlernte (Briefwechsel S. 32, 39, 43—47), und zu der er sich im sechsten Corollarium der „Dissertatio methodum serierum infinitarum sistens“ (1705, Nr. 5 G) bekennt. Auch äußerlich war Leibniz für ihn besorgt; er bemühte sich für ihn in Gießen und Halle und verschaffte ihm später (1711) die Mitgliedschaft der Berliner Akademie.

Die wenigen Arbeiten, die Wolff in Leipzig veröffentlicht hat, sind abgesehen von seiner erwähnten Habilitationsschrift fast alle mathematisch und beziehen sich besonders auf die Infinitesimalrechnung. Er folgert daraus in dem ersten Corollarium zu seiner Dissertation über den Algorithmus: „Scientia non solum est finitorum, sed et infinitorum, immo infiniti infiniti“. Der Anwendung der Mathemathik auf andere Wissenschaften wird besonders gedacht. So rühmt er in dem Praeloquium zu seiner Dissertation über die Zahnräder, unter Berufung auf Weigel und Tschirnhaus, den Nutzen der Mathematik für die Ausbildung des Geistes (allgemeine Methode der Wahrheitsfindung) und für das Heil des Körpers (Mechanik, Technik). Für die wahre Methode bezieht er sich auf Descartes, Tschirnhaus, Malebranche und Weigel.

Eine Ausdehnung des Verfahrens auf andere Wissenschaften zeigt sich in Wolffs Schriften dieser Zeit, abgesehen von der ersten, aber nicht. Dagegen berichtet er in seiner Lebensbeschreibung (S. 138—40), daß er die Mathematik nur als Nebenwerk angesehen habe, um die Methode recht deutlich zu lernen; er habe aber auch über Philosophie, ja zuletzt über Theologie gelesen. In der Logik will er dabei einen selbst gefertigten Auszug aus Tschirnhaus' „Medicina mentis“ zugrunde gelegt haben (S. 139). In der Metaphysik, Moral und Politik habe er selbst etwas für jede Disziplin aufgesetzt; und aus diesen Handschriften seien dann seine deutschen philosophischen Schriften als ein Auszug hervorgegangen (S. 140). Früher (Ratio praelectionum Wolfianarum, 1718 s. 2 c. 2 § 28) redete er allerdings so, als sei er erst 1709 in Halle zu philosophischen Vorlesungen übergegangen. Auf jeden Fall läßt sich nicht sagen, wieviel aus den deutschen Schriften bereits in die Leipziger Zeit zurückgeht. Sie erschienen ja erst viel später, und nach den Halleschen Vorlesungsverzeichnissen hat Wolff dort während der ersten Jahre nur Mathematik vorgetragen, so daß eine nicht unbeträchtliche zeitliche Lücke zwischen jenen ersten Entwürfen und den späteren Büchern liegen würde. Weitaus am frühesten unter ihnen erschien die Deutsche Logik (1713), und sie zeigt höchstens in Einzelheiten, aber gar nicht in ihrem äußeren Aufbau, einen Zusammenhang mit Tschirnhaus, dessen Buch ihm doch in Leipzig zum Leitfaden gedient haben soll. Wir werden daher kaum glauben, daß sein deutsches System wirklich schon in Leipzig entstanden sei, wenn auch nur im Entwurfe. Die einzige philosophische Schrift dieser Frühzeit über die allgemeine praktische Philosophie zeigt in ihrer etwas schülerhaften Nachahmung der Äußerlichkeiten der euklidischen Methode doch noch eine ganz andere Haltung. Später war sich Wolff völlig darüber klar, daß die Philosophie nur den Geist und nicht den Buchstaben des mathematischen Verfahrens übernehmen dürfe.

Als allgemeines Programm seiner Arbeit überhaupt kann die Vorrede zu der „Philosophia practica universalis“ allerdings gelten, indem er den Aufstieg der mathematischen und philosophischen Wissenschaften preist, der seinen Grund in der Fortbildung der Methode habe, in der Mathematik durch Erfindung der Algebra, in den übrigen Wissenschaften durch Nachahmung der mathematischen Methode. Mathematisch philosophieren heiße dabei, die conceptus intellectus von den perceptiones imaginationis genau unter-

scheiden, zuerst die Natur der Dinge untersuchen und daraus das Übrige herleiten, endlich vom Allgemeinen und Einfachen zum Besonderen und Verwickelten fortschreiten nach den Gesetzen der rechten Methode, das Wahre zu finden. Durch die Mathematik hindurch den Weg zur Philosophie zu suchen, rät ihm auch Leibniz (Briefwechsel S. 51).

Als Professor der Mathematik wurde Wolff in Halle angestellt, und diese Wissenschaft steht zunächst ganz im Vordergrund seiner Arbeit. Philosophische Vorlesungen hat er nach Ausweis der Lektionskataloge in den ersten Semestern überhaupt nicht, dann lange nur mehr nebenher gehalten, und auch seine schriftstellerische Tätigkeit galt zunächst fast ausschließlich der Mathematik (so auch Lebensbeschreibung S. 146 und Nachricht von seinen Schriften c. 1 § 3). Die beiden Einladungen zu seinen Vorlesungen aus dem Jahre 1707 (Nr. 8 und 12 G) richten sich nur an Hörer der Mathematik, und zwar sowohl an den weiteren Kreis aller Studenten, die ja noch auf der Universität darin ausgebildet wurden, wie an die Mathematiker von Fach. Aus dieser Tätigkeit wuchsen dann — abgesehen von einigen Sonderuntersuchungen — die wichtigen Lehrbücher für den mathematischen Unterricht hervor, durch die Wolff zum ersten Male eine allgemeine Aufmerksamkeit auf sich lenkte. Zuerst (1710) erschien das große vierbändige Werk „Anfangsgründe aller mathematischen Wissenschaften", wobei im Sinne der Zeit der Begriff der Mathematik sehr weit genommen ist, enthält doch schon der erste Band nicht nur Rechenkunst, Geometrie und Trigonometrie, sondern auch die Baukunst, der zweite Artillerie, Fortifikation, Mechanik, Hydrostatik, Aerometrie und Hydraulik, der dritte Optik, sphärische Trigonometrie, Astronomie, Chronologie, Geographie und Gnomonik, also eigentlich alle Wissenschaften, in denen die Zahl eine Rolle spielt. Von besonderer Bedeutung ist der vierte Band, weil Wolff hier zu der ausgesprochen modernen Mathematik fortschreitet und die Anfangsgründe der Algebra, der Differential- und Integralrechnung vorträgt. Das Werk soll nach dem Titel dem mathematischen Unterricht sowohl auf hohen als niederen Schulen dienen. Darauf folgten 1713—15 die „Elementa matheseos universae", zuerst in zwei, dann in vier Bänden, und 1717 der Auszug aus den Anfangsgründen, als Leitfaden für den Unterricht. Einem Sondergebiet galten die „Aerometriae Elementa" (1709). Auch die 1711

erschienenen Logarithmentafeln und das 1716 erschienene „Lexicon mathematicum“ sind zu erwähnen.

Durch diese Lehrbücher, die zum Teil zahlreiche Auflagen erlebten, hat Wolff den mathematischen Unterricht in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts beherrscht, und er war praeceptor Germaniae in mathematicis noch ehe er es in philosophicis wurde[1]). Es ist darum vielleicht hier am Platze, ein Wort über Wolff als Mathematiker einzufügen, zumal seine Herkunft von dieser Wissenschaft sicher auch für seine Leistungen als Philosoph von entscheidender Bedeutung gewesen ist. Als mathematischer Forscher allerdings besitzt er trotz einzelner kleiner Arbeiten keine eigentliche Bedeutung, sondern nur für den mathematischen Unterricht. Er offenbarte schon hier wie später in der Philosophie seine große Lehrbegabung, ja er hat sie wohl an der Mathematik erst recht geschult. Sind doch die Eigenschaften, die er immer seinem Verfahren nachrühmte, und die sicher auch seinen Lehrerfolg begründeten, deutliche Begriffe und strenge Beweise, das besondere Kennzeichen des mathematischen Denkens. Eine Trennung zwischen reiner und angewandter Mathematik wurde damals noch nicht gemacht, so daß es sich um ein sehr umfassendes Gebiet handelte, das grundsätzlich die ganze heutige Technik mit einschloß, und Wolff stellte sie in seinen Lehrbüchern mit dar. Auch dazu hat er einzelne besondere Beiträge geliefert, so eine neue Lampe erfunden (Nr. 29 G, 1711) und sich als ein Vorläufer Thaers in einer viel gelesenen Schrift (Nr. 59 G, 1717) über die wahren Ursachen von der wunderbaren Vermehrung des Getreides geäußert. In der Vorrede dazu unterscheidet er zwischen reiner und angewandter Wissenschaft und fordert die Pflege auch der letzteren auf den Akademien. Vorbereitet wurde eine solche Trennung auch darin, daß Wolff immer zwei Zwecke der Mathematik einschärft, die Schulung des Verstandes und den praktischen Nutzen.

Aber wenn so auch der äußere Zweck und die Erweiterung der Herrschaft des Menschen über die Natur ein wesentliches Absehen der Wissenschaft im Sinne Wolffs ist, so steht ihm doch ohne Zweifel ihre rein geistige Wirkung höher, da diese zugleich Voraussetzung jener äußeren ist. Von großer Wichtigkeit ist daher die Ausweitung des mathematischen Denkens selber. Schon in der Einladung zu seinen Vorlesungen im Januar 1707 kündigte er an,

---

1) Über Wolff als Mathematiker vgl. Franz Pahl, Geschichte des naturwissenschaftlichen und mathematischen Unterrichts, 1913, S. 208 ff.

daß er auch die leges calculi Leibnitiani, differentialis nempe et integralis, behandeln wolle. Das ist möglicherweise die erste Vorlesung über dieses Gebiet an einer deutschen Universität. So stellte Wolff mit am frühesten den mathematischen Unterricht auf modernen Boden, was sicher seinen großen Erfolg zum Teil erklärt. Wenn ich nicht irre, wurde damit der logische Wert der Mathematik erheblich erhöht, löste sich dabei doch das Denken noch mehr von der Anschauung los, und der Beziehungscharakter der mathematischen Gebilde trat noch deutlicher heraus. Auch der Kunst der Erfindung, der Entdeckung neuer Wahrheiten, was Wolff im Anschluß an Tschirnhaus als die Aufgabe der Logik ansah, konnte die moderne Mathematik ganz anders dienen als die alte.

Von dem Gedanken, daß die Mathematik durch ihr Verfahren eine neue Wissenschaft überhaupt anbahnen solle, läßt Wolff auch in diesen Jahren nicht, in denen er seine Hauptarbeit ihr widmete. Immer wieder betont er die allgemeine wissenschaftliche Bedeutung des mathematischen Verfahrens und rühmt in der ersten Einladung zu seinen Halleschen Vorlesungen den unerhörten Aufschwung der neueren Mathematik, die aber auf den Akademien noch nicht genügend blühe, weshalb er jetzt als Professor dafür eingesetzt sei[1]). Sie biete die Beispiele für die demonstrativen Wahrheiten, bei denen keine andern Kenntnisse als die veritates connatae vorauszusetzen seien (S. 11 f.). So beschäftigt er sich allgemein mit der Frage nach dem Ursprung der Begriffe und nach der Fähigkeit des Schließens („Solutio nonnullarum difficultatum circa mentem humanam obviarum“, 1707 Nr. 13 G). Er unterscheidet dabei zwischen den einfachen Abstraktionen von den sinnlichen Eindrücken, an deren Realität nicht gezweifelt werden könne, und bei denen der Satz nihil est intellectu ... gelte, und den per arbitrariam combinationem gebildeten, deren Realität apriori und aposteriori bewiesen werden müsse; bei diesen sei es klar, multa esse in intellectu, quae non fuerunt in sensu (§ 4). Das in den Begriffen Unterschiedene soll dann durch Zeichen dargestellt (ars characteristica-combinatoria) und damit der mathematische Ausdruck auf einen realen Satz angewandt werden (§ 5—9). Dies ist eine Probe der Erkenntnis der Seelenkräfte, die der Untersuchung der Unsterblichkeit vorausgehen müsse, damit man die Fehlschlüsse der

1) Daß in Halle bis dahin Mathematik und Physik überhaupt noch nicht gepflegt seien, schreibt er an Leibniz (S. 59). Einen mathematischen Lehrstuhl hatte seit 1696 Sperlette inne, leistete aber nichts dafür.

Cartesianer, aber auch der Materialisten vermeide (§ 10). Auch auf eine kleine Notiz über die Grundgesetze der Erfahrung (Nr. 14 G, 1708) sei hingewiesen, und auf die Bemerkungen in der Vorrede zu den Elementen der Aërometrie (1709), in der er eine Art Programm der modernen Wissenschaft gibt. Philosophie ist ihm danach die Wissenschaft der möglichen Dinge als solcher (Aërometrie praef. S. 1), eine Definition, die er hier zum ersten Male gibt, und an der er auch später festhielt (vgl. Ratio prael. s. 2 c. 1 § 2 und Logica disc. prael. § 29)[1]. Wissen heißt, die Dinge durch ihre Ursachen erkennen (res per causas cognoscere) (Aër. praef. S. 2). Die moderne Wissenschaft ist Ursachenforschung. Die Methode der Wissenschaft muß dabei die geometrische sein, wobei es aber nicht so sehr auf die äußere Einkleidung ankommt, sondern auf die innere Strenge der Beweisführung (Aër. praef. S. 10f.). Diese Unterscheidung ist sehr wichtig, sie zeigt, daß Wolff die äußerliche Nachahmung der mathematischen Methode in seiner Erstlingsschrift überwunden hat. Noch eben zuvor hatte er allerdings in seinem Erweis der Wahrheit der christlichen Religion, von der er 1707 gelegentlich eine Probe gab (Nr. 9 G), sie auch noch äußerlich nachgeahmt[2].

Die Beschäftigung mit der Mathematik und der Gedanke, ihr Verfahren für das Ganze der Wissenschaft fruchtbar zu machen, erfüllen so die erste Hallesche Zeit. Damit hängt dann auch das einzige durch das Jahr seines Erscheinens von der übrigen deutschen Schriftenreihe etwas abgetrennte philosophische Werk zusammen, das Wolff in dieser Zeit erscheinen ließ, die „Vernünftigen Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes“ (1713). Gewiß ist die Logik das erste Glied des Systems überhaupt, und wir werden Wolff (Nachricht von seinen eigenen Schriften c. 1 § 3) glauben dürfen, daß er besonders durch die Abfassung seiner mathematischen Lehrbücher verhindert wurde, diese

1) Nach der ersten Stelle will er diese Definition im Jahre 1704, nach der zweiten im Jahre 1703 gefunden haben. Über Wolffs Philosophiebegriff vgl. H. Lüthje in den Kantstudien Bd. 30, 1925, S. 39—66.

2) Mit dieser Schrift ist die zehn Jahre später abgehaltene Disputation „Specimen Physicae ad Theologiam naturalem adplicatae“ (Nr. 57 G, 1717) zu vergleichen, in der er unter Ablehnung des Versuchs, den Begriff des göttlichen Verstandes durch Steigerung der Eigenschaften des menschlichen ins Unendliche zu gewinnen, den Weg dahin vielmehr aus der Betrachtung der sowohl nach ihrem Umfang wie nach ihrer Mannigfaltigkeit unendlichen Natur selber erschließen will.

philosophische Reihe alsbald fortzuführen. Aber bezeichnend ist es doch, daß zunächst nur die Logik erschien und es ihn nicht zur alsbaldigen Fortsetzung drängte. Gehört sie doch gewissermaßen in den Umkreis seiner mathematischen Schriftstellerei, denn sie stellt die allgemeinen Regeln für das Verfahren auf, das in der Mathematik am reinsten geübt wird. So heißt es in der Vorrede zu den „Anfangsgründen aller mathematischen Wissenschaften" (1710), daß die Mathematik eine Probe für die Kräfte des menschlichen Verstandes sei und der beste Weg, um zu ihrer Erkenntnis zu gelangen. Und in dem vorausgeschickten „Kurzen Unterricht von der mathematischen Methode oder Lehrart" sagt er (§ 52), daß die Mathematik die Kunst sei, die Regeln der Logik auszuüben, und diese keine andern Wege mitteilen könne, als die der mathematischen Lehrart. So kann man in Wolffs Sinne die Logik geradezu als ein Lehrbuch des mathematischen Verfahrens ansehen, wobei dieses an sich selber und nicht bloß in der Anwendung aufgezeigt wird. Im selben Sinne sagt Wolff in der Vorrede zur Logik, daß man die Kräfte des Verstandes nur durch die Erfahrung im Gebrauche erkennen könne, und zwar nur aus der Mathematik; und er rät geradezu, sein mathematisches Lehrbuch zur Erläuterung mit heranzuziehen. Am wichtigsten erscheint ihm dabei wie von je das Erfinden der Wahrheit, und er rühmt sich, die Mathematik so vorzutragen, wie sie hätte erfunden werden können. Was er bei seiner mathematischen Arbeit von dem Gebrauche der Verstandeskräfte angemerkt, davon habe er hier das Leichteste in kurze Regeln gefaßt.

So wächst seine Logik unmittelbar aus seiner mathematischen Arbeit hervor. Von der äußerlichen Nachahmung des Verfahrens hat er sich aber jetzt ganz freigemacht, und die Bemerkung in der Vorrede zur Aërometrie, daß es nicht auf die äußere Einkleidung, sondern auf die innere Strenge der Beweisführung ankomme, hat sich ganz durchgesetzt. Im übrigen wird es aber richtig sein, die Logik erst im Zusammenhang mit dem Ganzen des deutschen Systems zu behandeln [1]).

1) In dem Briefwechsel mit Leibniz wird das Buch merkwürdigerweise nicht erwähnt, und Wolff scheint es nicht an diesen geschickt zu haben. Vermutlich betrachtete er es zunächst als ein reines Lehrbuch für die Studenten. S. 159 ist es mit „De anima" vielleicht gemeint, aber Leibniz hat nur von dritter Seite davon gehört. In seiner Vorlesungsanzeige Sommer 1716 nennt Wolff es libellum suum germanicum de intellectu humano.



Nach Andeutungen, die Wolff in seiner Lebensbeschreibung (S. 146 f.) macht, ist es wohl möglich, daß er zunächst keinen günstigen Boden für seine Philosophie in Halle fand. Boshaft wurde ausgesprengt, daß er dort nicht den Beifall gewinnen könne wie in Leipzig. Traf er in Halle doch auf die erste Generation der neuen Bewegung, besonders Thomas und Rüdiger lehrten hier mit Erfolg, während Budde 1705 nach Jena gegangen war, und von deren Lehrart unterschied sich die seine durchaus. Er sagt darüber (ebd. S. 146): „In der Philosophie dominierte H. Thomasius, dessen sentiment aber und Vortrag nicht nach meinem Geschmack waren. Daher ließ ich mich die ersten Jahre mit der Philosophie gar nicht ein.“ Leibniz gegenüber urteilt er nur ungünstig über diese Männer, obwohl jener ihm wiederholt rät (Briefwechsel S. 115 f., 159, 163), Thomas' Freundschaft zu suchen. Über eine Schrift von Rüdiger, nach der Leibniz fragt, berichtet er höchst ablehnend und schickt sie ihm, als Leibniz sie offenbar trotzdem verlangt, nur mit größtem Widerwillen zu (S. 116—18). Auch über Gundling äußert er sich (S. 146) absprechend, in seiner Darstellung fehlen ihm die Beweise (more suo sine probatione S. 156). Als Mathematiker fühlte er sich ihnen eben hinsichtlich des Verfahrens von Anfang an weit überlegen, denn er hat bessere Erklärungen und Beweise zu bieten (Lebensbeschreibung S. 147, 189 f.). Dies merkten allmählich auch die Studenten, und er drang daher auch mit seinen philosophischen Vorlesungen mehr und mehr durch, zog sich damit aber zugleich die Mißgunst derer auf den Hals, die bisher die Philosophie in Halle beherrscht hatten (ebd. S. 147).

So kehrte er allmählich zu der geschlossenen Reihe philosophischer Vorlesungen zurück, die er nach seinen Angaben schon in Leipzig gehalten hatte, und für die er dann seine Lehrbücher schuf. Die erste Anzeige einer philosophischen Vorlesung Wolffs in Halle ist die für das Sommersemester 1710: „Ad nonnullorum desiderium Cursum philosophicum denuo auspicabitur“. Danach scheint er diese Kurse also schon vorher begonnen zu haben, wozu die Angabe (Ratio prael. s. 2 c. 2 § 28) paßt, daß er seit 1709 mit seinen mathematischen Vorlesungen philosophische verbunden habe. Er setzt den Kurs dann durch mehrere Semester fort und liest in seinem Rahmen über Physik und Moralphilosophie, wohl aber auch über Logik. Winter 1712 nennt er ihn „Elementa suae Philosophiae“. Später zeigt er die einzelnen Gebiete mehr für sich

an, die Metaphysik zuerst Winter 1716 unter dem Titel: „Quae de Deo et mente humana per principia rationis cognoscuntur“, Winter 1719 dann unter Hinweis auf das deutsche Buch als „Meditationes de Deo, anima et mundo, rerumque principiis“.

Jetzt gab er seiner Neigung, von seinem Tun Rechenschaft abzulegen und über seine Reden und Schriften abermals zu reden und zu schreiben, zum ersten Male rückhaltlos nach und veröffentlichte die „Ratio praelectionum Wolfianarum in mathesin et philosophiam universam“ (Nr. 62 G, 1718), eine Schrift, mit der wir zweckmäßig diese Darstellung der Anfänge Wolffs beschließen. Gibt er hier doch zuerst Kunde von dem Ganzen seiner Lehre; wir stehen am Eingang seines Systems, dessen zweimaliger Ausarbeitung — zuerst deutsch, dann lateinisch — die übrige Zeit seines Lebens gewidmet war. Die Absicht ist, wie er in der Vorrede sagt, von seiner Methode und seinen Prinzipien Rechenschaft abzulegen. Er handelt zuerst von seinen mathematischen, dann von seinen philosophischen Vorlesungen, wobei diese im Sinne der scholastischen Auffassung noch das Ganze der Wissenschaften umfassen. Die Mathematik sei nur eine Anwendung der Logik und erscheint darum mehr aus pädagogischen Gründen abgetrennt.

In dem Teil über die mathematischen Vorlesungen ist am wichtigsten das erste Kapitel, in dem Wolff die allgemeine Absicht derselben auseinandersetzt und dabei noch einmal zusammenfassend und vertiefend seine Gedanken über das mathematische Verfahren in seiner Bedeutung für alle Wissenschaften darlegt. Die Mathematik ist nicht um ihrer selbst willen da, sondern ihr erster Zweck ist die Ausbildung des Verstandes (cultura intellectus), weshalb sie eine Vorbedingung für alle anderen Wissenschaften sei (§ 1). Die Gründe dafür seien schon oft angeführt (2), der wichtigste ist, daß der habitus iudicandi et meditandi dadurch am besten geübt wird (3). Ein zweiter Zweck besteht darin, daß hier Wahrheiten gelehrt werden, die als Prinzipien in den übrigen Gebieten dienen können und nötig zum Leben sind (11). Manche meinen fälschlich, ihr Verfahren sei außerhalb der Mathematik nicht anwendbar (18), aber ihre ganze Kraft beruht darauf, daß sie am strengsten den Regeln der Logik folgt (20). Sie erscheint geradezu als eine Anwendung derselben, die, was diese vorschreibt, durch Beispiele bestätigt (20). Noch weniger haltbar ist die Behauptung, daß die Mathematik für andere Wissenschaften untauglich mache, weil sie zu strenge Beweise fordere (21); vielmehr ist dies gerade

ein Vorteil, weil man dadurch die Mängel in deren Beweisführung einsieht (22). In den folgenden Kapiteln (2—5) gibt Wolff dann eine Übersicht über seinen mathematischen Lehrplan, der sich in der Hauptsache an die Einteilung in den Anfangsgründen anschließt. Auf einen größeren Kreis rechnet er dabei für die drei ersten Bände, die er in privaten und öffentlichen Vorlesungen innerhalb eines Jahres durchnehmen will. Wenn jemand den vierten Band (Algebra, Differential- und Integralrechnung) ebenso ausführlich durchzugehen wünscht, so will er darüber während eines Semesters täglich eine Stunde lesen (c. 2 § 5).

Auch in dem für uns weit wichtigeren Teile über die philosophischen Vorlesungen behandelt er zuerst (c. 1) die allgemeine Absicht derselben. Er wiederholt hier die Definition der Philosophie, die er schon 1709 in der Vorrede zu seiner Aërometrie veröffentlicht hatte; sie sei „scientia omnium possibilium qua talium", so daß zum Gegenstand der Philosophie gerechnet werden können „res omnes, qualescunque fuerint, quatenus esse possunt, sive existant, sive non" (§ 3). Es erinnert dabei an Thomas, wie stark er die eigene Leistung hervorhebt (est mihi Philosophia ...), wie er weiterhin von dogmata mea und mea Philosophiae principia redet (11). Er lehnt es daher ab, eine solche Nominaldefinition zu beweisen, da diese willkürlich seien (4) und es genüge, wenn der Leser versteht, „qualem ego Philosophiam tradere constituerim" (5). Solche Bemerkungen zeigen Wolff als Sohn desselben Zeitalters wie Thomas. Die Definition ist zweifellos sehr weit, da sie überhaupt alle möglichen, existierenden und nicht existierenden, Gegenstände umfaßt, und nur das Unmögliche, d. h. was sich widerspricht, ausschließt. Da Wolff die Philosophie nun aber auch im Sinne der „philosophischen" Fakultät nimmt und sie insofern den oberen Fakultäten entgegensetzt, so muß sie sich von diesen durch ihr Verfahren unterscheiden. Was diese nämlich nur vulgari modo (d. h. doch wohl empirisch) behandeln, das erkennt der Philosoph in vorzüglicherer, nämlich in distinkter Weise (7—8). Die Umkehrung in dem Verhältnis der unteren Fakultät zu den oberen ist deutlich; im Grunde treibt nur jene wahre Wissenschaft (9). Aus dieser deutlichen Erkenntnis entspringt mannigfacher Nutzen, den nur sie und nicht die gemeine gewährt (13), nämlich ein fünffacher: deutliche Begriffe, sichere Folgerungen, Vergnügen, weil mit dem Gefühl der Vollkommenheit unserer selbst und der Dinge verbunden, nur sie befriedigt wahrhaft den Wissensdrang

des Geistes und nur sie kann wahrhaft bewiesen oder verteidigt werden (14—18). Dazu gibt es vier Mittel: genaue Definitionen, keine Annahme ohne Beweis, kein Erschleichen bei Beobachtungen und Experimenten und solche Verknüpfungen, daß das Vorangehende die Gründe des Folgenden enthält (20). So kommt es ihm vor allem auf den strengen Zusammenhang der Beweisführung an, den er an der Mathematik gelernt hat und sowohl an dem scholastischen Verfahren, wie an dem des Thomas und seines Kreises vermißt. Darum soll die Philosophie den oberen Fakultäten vorangehen (24); wenn man ihr Verfahren gelernt hat, kommt man in diesem um so schneller vorwärts (31—33). An einigen Beispielen wird die Anwendung dieses Verfahrens in Theologie, Jurisprudenz und Medizin gezeigt (25—30). Man sieht, daß Wolff schon hier eine Umwandlung des gesamten Wissenschaftsbetriebes erstrebte, wie er sich als Folge seiner Philosophie durchsetzte.

Die folgenden Kapitel behandeln die einzelnen Teile der Philosophie. Für die Logik (c. 2) konnte Wolff schon auf das gedruckte Buch verweisen. Er behauptet dabei, daß er es, als er 1709 anfing, mit seinen mathematischen Vorlesungen philosophische zu verbinden, zuerst lateinisch geschrieben und es dann erst ins Deutsche übersetzt habe (§ 28). Von dieser ersten lateinischen Bearbeitung ist sonst nichts bekannt. Immerhin mag es damit zusammenhängen, daß er schon in der Vorrede zur Deutschen Logik von 1713 ankündigt, er wolle den Gegenstand später ausführlicher für Ausländer behandeln. Die Absicht auch der lateinischen Darstellung geht also zeitlich sehr weit zurück. Die allgemein hier gemachten Bemerkungen über die Logik sagen uns nicht viel Neues. Sie soll die Regeln geben, durch die der Verstand zu einer soliden Kenntnis der Dinge und ihres Gebrauches kommt (§ 1), und zwar solche, nach denen nicht nur die von andern vorgebrachte Wahrheit beurteilt, sondern auf eigene Hand Wahrheit ermittelt werden kann (2). Die Anwendung derselben lernt man am besten in der Mathematik (4).

Am wertvollsten ist die nun (5—28) folgende Geschichte seines Nachdenkens über die Logik. Auch hier wird es deutlich, daß er zuerst unter dem Einfluß von Tschirnhaus und seiner Anleitung zum Entdecken unbekannter Wahrheiten stand. Nach seiner Darstellung habe ihm allerdings schon vorher die scholastische Logik und ihr Syllogismus nicht genügt, und er will darin nur durch Tschirnhaus bestärkt sein (5—7). Ob er hierbei seine Selbständig-

keit, wie später gegenüber Leibniz' Lehre, etwas überbetont hat, muß dahingestellt bleiben. Seiner These in der Abhandlung von 1704 „De Algorithmo infinitesimali": „Syllogismus non est medium inveniendi veritatem" (coroll. 3) widersprach Leibniz, und er wurde dadurch veranlaßt, die Frage genauer zu untersuchen (9—10). Dann fand er in der Mathemathik die ihn befriedigende Methode (12—16). Zugleich ging die innere Auseinandersetzung mit Tschirnhaus' Lehre fort, besonders mit seinem Wahrheitsbegriff, dem zufolge wahr ist, was begriffen werden (concipi) kann (16—18. 23). Er habe demgegenüber (nach seiner jetzigen Darstellung wohl in seiner Jenaer Zeit) ein neues Prinzip der Wahrheit aufgestellt; es legt bezeichnenderweise den Hauptnachdruck auf die Verknüpfung der Gedanken. Das Kennzeichen der Wahrheit gehe nämlich zurück auf die sich wechselseitig setzenden und aufhebenden Gedanken (cogitationes se mutuo ponentes vel tollentes) (19). Sein Lehrer Neumann habe gemeint, daß diese Bestimmung dasselbe besage, wie die praedicationes essentiales der Scholastiker, wie Descartes' klare und deutliche Vorstellung oder Tschirnhaus' posse et non posse concipi (ebd.). Wolff erschien aber seine Bestimmung klarer als die anderer, und jedenfalls wird dadurch der Beziehungscharakter der Wahrheit schärfer hervorgehoben. Die Methode, die Wahrheit zu finden, läuft ihm dabei vor allem darauf hinaus, reale Definitionen zu gewinnen, d. h. solche, die die Entstehung der Sache darlegen (20). Dieser Gedanke der genetischen Definition ist wichtig; auch er stammt sichtlich aus der Mathematik, wie denn Wolff nun versuchte, die ganze Mathematik nach dieser Methode zu behandeln (24). Dabei entdeckte er, in Erinnerung an Leibniz' Bemerkung über den Syllogismus und an den glücklichen Gebrauch, den er davon in seiner Jugend bei den Disputen mit den Katholiken gemacht hatte, daß die geometrische Demonstration, wenn man sie auf ihren genauesten Ausdruck bringe, aus Syllogismen bestehe (26). Und so erkennt er, daß auch der Syllogismus ein Mittel sei, die Wahrheit zu finden, wenn nur kein Vordersatz zugelassen wird, der nicht zuvor bewiesen ist oder sich nicht auf unzweifelhafte Erfahrung stützt (27). Endlich bringt ihm die Abhandlung von Leibniz „De cognitione, veritate ac ideis" (Acta erud. 1684) noch Licht über die verschiedenen Begriffsstufen (ebd.)[1]. Nach

1) Auf diese Abhandlung (IV S. 422–26 Gerhardt) ist er wohl erst durch Leibniz' Hinweis 1711 aufmerksam geworden (Briefwechsel S. 140). In ihr

Wolffs älteren Schriften sind diese Einsichten freilich nicht so alt, als es danach scheinen könnte. In der Einladungsschrift zu seinen Vorlesungen in Halle 1707 nimmt er einfach die eingeborenen Ideen als Grund der Wahrheit (S. 11 f.) und in der Vorrede zur Aërometrie (1709) bestimmt er (S. 4) die Wahrheit als convenientia cogitationum cum objecto seu re cogitata. In dem Briefwechsel mit Leibniz kommt er schon Dezember 1705 jener Bestimmung nahe, unter Ablehnung der von Tschirnhaus: „Veras dum concipimus propositiones, cogitatio una ponit alteram; falsas dum concipere conamur, una alteram tollit" (S. 48). Eine größere Rolle spielt hier allerdings der Begriff der Möglichkeit, auf den ihn Leibniz als Voraussetzung realer Wahrheit hingewiesen hatte (ebd. S. 18). So bedient sich Wolff also in seinen Schriften noch konventionellerer Formeln, während er brieflich schon weitergeht. Der Rest des Kapitels gibt eine Übersicht über den Inhalt der (schon veröffentlichten) Logik, die wir hier übergehen können.

Noch lehrreicher für Wolffs Entwicklung sind die Bemerkungen über die metaphysischen Vorlesungen (c. 3), zumal diese dem Buche um mehr als ein Jahr vorausliegen und zweifellos einen früheren Zustand seines metaphysischen Denkens ausdrücken. Wenn man bedenkt, daß Wolff später ein so wirksamer Erneuerer der Ontologie werden sollte, so ist es bezeichnend, daß er einer solchen Aufgabe hier zunächst noch ziemlich fernsteht und die Metaphysik vielmehr entschieden im Sinne einer Realphilosophie auffaßt. Er greift dabei auf die auch in der deutschen Scholastik nicht ohne Wirkung gebliebene Unterscheidung Pereyras zurück, der die Lehre vom ens Philosophia prima, Metaphysik dagegen die Lehre von den Intelligenzen (Gott und den Geistern) nennen wollte (Schulmetaphysik S. 170). Wolff nennt Pereyra nicht, kennt ihn vielleicht nicht; doch dessen Trennung nahmen Scharf und Stahl auf (ebd. S. 171), die aber die Lehre vom Seienden Metaphysik, die von den Geistern Pneumatik nannten. Nach Scharf wurde Wolff wahrscheinlich schon in Breslau unterrichtet[1]), Stahl wirkte in Jena fort. Es ist dies eine deutliche Überleitung der Metaphysik in Realphilosophie, die Wolff fortsetzt (Schulmetaphysik S. 223—27). Auch von der Verachtung der herkömmlichen Metaphysik im Kreise der älte-

---

steht auch der Hinweis auf die Möglichkeit als Voraussetzung der Wahrheit.

1) Wenigstens besitze ich Scharfs „Metaphysica exemplaris" mit dem Namenseintrag des C. Gryphius, allerdings erst aus dem Jahre 1696.

sten Aufklärung ist er nicht unberührt; als Realphilosophie glaubt er ihr wieder einen würdigeren Inhalt gewinnen zu können und insofern — aber nur insofern — liegen seine Bemühungen hier in der gleichen Richtung wie Buddes und Rüdigers[1]).

Ähnlich wie Budde äußert sich Wolff über die Verachtung, in die die Metaphysik als ein Lexikon barbarischer Ausdrücke gefallen sei (§ 1). Diese Seite, die Lehre vom ens qua ens, will er als Philosophia prima bezeichnen und unter Metaphysik die Lehre von Gott, dem menschlichen Geist und den Prinzipien der Dinge verstehen, doch könne man die letztere auch Pneumatik nennen, und dann Metaphysik beide Gebiete zusammen; über Namen will er nicht streiten (2). Auch jene Philosophia prima könne man nicht entbehren, da man die allgemeinen Bezeichnungen in den übrigen Wissenschaften braucht; man muß sie nur verbessern, indem man nach der Weise der Geometer deutliche Beweise und evidente Sätze einführt (3). Er verweist sie daher, wie Budde, in einen Anhang (4), während sie später gerade die Grundlage bildet. Aber schon jetzt drängt er auf ihre Verbesserung im Sinne eines strengeren Zusammenhangs, und damit steht er allerdings ganz anders zu ihr als jener. Das Hauptmittel dafür soll ihm Leibniz' Satz vom zureichenden Grunde bieten, also ein Prinzip der Verknüpfung (61—64)[2]). Er erklärt, daß er auf die Philosophia prima noch viel mehr Studium verwenden will (19). Fürs erste liegt aber der Hauptnachdruck noch zweifellos auf der Lehre von Gott und den Geistern, und auf der Prinzipienlehre (vgl. seinen Jenaer Lehrer Hebenstreit).

Auch hier erwähnt Wolff (5—13) einiges aus der Entwicklung seines metaphysischen Denkens, aber es betrifft nur einzelne Punkte. Vor allem handelt es sich um die Lehre von der Essenz, die er ursprünglich aus der Willkür Gottes ableitete (5), später dagegen mit Aristoteles aus dem göttlichen Verstande und die Existenz aus dem göttlichen Willen (9—10), womit er mehr zu der klassischen Auffassung zurückkehrt[3]). Ferner um die Frage nach dem

---

1) Man kann fragen, ob Wolff dabei von Leibniz' Abhandlung „De primae philosophiae emendatione et de notione substantiae“ (1694) angeregt ist. Aber die Art, wie Leibniz hier die Metaphysik als Lehre von der Substanz erneuern will und seinen Kraftbegriff einführt, liegt doch nach einer andern Richtung (IV S. 468—70 Gerhardt).

2) Leibniz (Briefwechsel S. 113) schrieb ihm 1709 von dem großen metaphysischen Prinzip: quod nihil sine ratione sive causa fiat.

3) Leibniz billigte dies nur zum Teil. Es war ihm damit dem Willen

Verhältnis von Leib und Seele, das er zuerst mit Descartes bestimmte, bis ihn Leibniz auf seine Lehre von der prästabilierten Harmonie aufmerksam machte und er diese annahm (6—8, 11—12). Es ist dabei zu bemerken, daß er den Harmoniebegriff nur für diese spezielle Frage verwendet; seine allgemeine Bedeutung bei Leibniz bleibt ihm fremd, und war ihm wohl überhaupt unbekannt. Er erstrebt in der Metaphysik besonders zweierlei: daß ihre Lehren von jeder Sekte frei sind, und daß durch sie ebenso von den Veränderungen im Geiste Rechenschaft gegeben werden könne, wie durch die Prinzipien der Physik von denen der Körper (Metaphysik also als Lehre vom Geist gegenüber der Physik als Lehre vom Körper) (13).

Die eben erwähnte Freiheit von den Sekten bedeutet, daß er ebenso der idealistischen wie der realistischen Auffassung der Welt gerecht werden will, freilich nicht im Sinne einer spekulativen Überwindung des Gegensatzes, sondern dadurch, daß er die Definitionen so faßt, daß sie gegenüber jenem Gegensatz sozusagen neutral sind, z. B. die Zeit als Ordnung des Sukzessiven (14). Dieselbe Forderung stellt er mit Bezug auf den menschlichen Geist auf und kommt damit zu einer deutlich phänomenalistischen Auffassung (18, 27, 51—54), die auch in der Physik wiederkehrt. Es ist das ein Zug, der ihn sehr von Leibniz unterscheidet und eher manchmal an Newton erinnert. Auch Wolff will keine Hypothesen erdichten[1]). Im übrigen kommt es ihm besonders darauf an, nicht nur deutliche Begriffe vom göttlichen und menschlichen Geiste zu gewinnen, sondern auch die Gesetze zu beobachten, nach denen sich die Veränderungen, des Geistes vollziehen (15). Für den Mathematiker ist die Wissenschaft selbstverständlich Gesetzeswissenschaft, was sie für Thomas und seinen Kreis nur zu wenig gewesen war. So forscht er auch den Gesetzen der Vorstellungsverbindungen nach (20). Besonders bemerkenswert ist aber, daß er mit diesen Gesetzen nun auch die Grundbegriffe der Philosophia prima in Zusammenhang bringt. In der Vorlesung will er diese nur im Anhang behandeln, in der deutschen Schrift dagegen über Gott und den menschlichen Geist, die er zum Druck vorbereite, will er sie aus dem menschlichen Geiste ableiten, indem er zeigt, wie wir zu ihnen gelangen (18—19), eine Psychologisierung der Kategorien-

noch zu viel Selbständigkeit zugeschrieben, denn er empfange nur vom Intellekt seine Regel (Briefwechsel S. 50).

1) Vgl. Buddes Phänomenalismus oben S. 69.

lehre, die allerdings nicht einmal in der deutschen Metaphysik, geschweige in der lateinischen Ontologie durchgeführt ist. Jetzt erklärt er es dagegen als eine Aufgabe der Vorlesungen über die Seele, von den logischen Regeln Rechenschaft zu geben (33). Der hier (19) beiläufig erwähnte Titel der geplanten deutschen Metaphysik (De Deo et mente humana) beweist, daß sie damals noch auf die Pneumatik in der Hauptsache beschränkt werden sollte.

Die Bemerkungen über die Lehre von Gott (35—60) bieten nichts so Wichtiges; er will es vermeiden, die Philosophie mit der geoffenbarten Theologie zu vermischen (59 f.). Beachtenswert sind die später nicht wiederholten Bedenken gegen die üblichen Gottesbeweise (37 ff.), die seinen Angreifern besonders gelegen kamen, gegen den aus der Ordnung der Welt auf ihren Urheber, aus der Zeitreihe auf einen notwendigen Anfang, aus der Absicht der Dinge und dem Gewissen des Menschen. Sie seien alle nur unter der Voraussetzung der Zufälligkeit der Welt gültig, während ohne diese sich dies alles auch aus der Welt selbst erklären lasse. Er will nur den aus der Existenz der Welt auf die Gottes anerkennen (48—52). Erwähnt sei noch, daß das erste Kapitel der Deutschen Metaphysik über die Selbsterkenntnis hier merkwürdigerweise nicht erwähnt wird, obwohl wir in ihm doch eine Nachwirkung seines früheren, mehr cartesischen Standpunkts sehen müssen.

Das vierte Kapitel handelt von dem Collegium experimentale, aus dem die drei Bände der Nützlichen Versuche hervorgewachsen sind. Es soll den Grund legen für das Verständnis der Phänomene der Natur und der Kunst (1); die Methode wird hier nicht durch Regeln, sondern durch Beispiele gelehrt (3). So wird die Naturerkenntnis auf einem breiten empirischen Boden aufgebaut. Das fünfte Kapitel bespricht die physikalischen Vorlesungen, die zu den Erfahrungen die Erklärungen hinzufügen sollen. Die Aufgabe ist, phaenomena naturalia ad rationes suas revocare (1). Auch dabei tritt der phänomenalistische Standpunkt deutlich heraus. Von Hypothesen soll abgesehen werden (2—3), wenn auch wahrscheinliche Vermutungen zugelassen werden dürfen, die zum Finden der Wahrheit dienen und den Experimenten einen Anhalt bieten (4). Darum läßt er sich an den nächsten Ursachen der Phänomene genügen und sieht von den allgemeinen Prinzipien und Elementen der Dinge ab (5, vgl. 37). Denn nicht erdichtete Elemente oder entia sind seine Prinzipien in der Physik, sondern Beobachtungen und Experimente (6). Ähnlich äußerte sich Newton gegen Descartes. Auch

hier kommt es ihm sehr auf den Zusammenhang und die Ordnung an, aus der die Evidenz hervorgeht, nicht die Ordnung der Schule, die nur dem Gedächtnis diene, sondern die der Natur, die den Verstand erleuchte (7). Seinen Ausgang will Wolff — in einem gewissen Widerspruch zu dem phänomenalistischen Standpunkt — von der Natur des Körpers überhaupt nehmen (8), die er nicht mit Descartes in die Ausdehnung, sondern mit Leibniz in die Kraft setzt (9)[1], die aber nicht mit Newtons Schwerkraft identisch sei (10). Doch Wolff fürchtet selbst, daß er mit solchen Gedanken in das Geschwätz der Schule zurückzufallen scheine, und er versichert daher, daß er sich auf den Kraftbegriff nur im allgemeinen berufe, im besonderen müßten die Phänomene aus den Regeln der Bewegungen erklärt werden (11); er kehrt also von diesem Ausflug in die Metaphysik sofort zum Phänomenalismus zurück. Er gibt dann eine Übersicht über den Verlauf der Vorlesung, wobei das Bekenntnis zu Kopernikus hier nun schon einfach selbstverständlich ist (19). In öffentlichen Vorlesungen (c. 7) will er auch noch speziellere Themata aus der Naturlehre behandeln, z. B. die Theorie der Erzeugung, wobei er sich mit Leibniz den Animalculisten anschließt (§ 8—9).

Schließlich die Vorlesungen über die praktische Philosophie (c. 6). Er stellt hier den drei alten aristotelischen Gebieten Ethik, Ökonomik und Politik eine Philosophia practica universalis voraus (1), die bisher unbekannt gewesen sei (2), und beruft sich dabei auf seine früheste Schrift, die geschrieben sei, weil Descartes dies Gebiet nicht bearbeitet habe (3). Er habe auch kaum etwas daran zu ändern (4), eine Bemerkung, die sich freilich nur auf den Inhalt bezieht, denn die damals noch beliebte äußerliche Nachahmung des mathematischen Verfahrens hat er inzwischen längst aufgegeben. Schon hier weist er auf die Übereinstimmung seiner praktischen Philosophie mit der der Chinesen hin (22—24). Die Rede über die Philosophie der Chinesen (Nr. 81 G), die so viel Staub aufwirbelte, fällt erst in das Jahr 1721; Wolffs Beschäftigung mit diesem Gegenstande ist also älter.

---

1) Dabei können wir vielleicht an eine Einwirkung der Abhandlung von 1694 (IV S. 468—70 Gerhardt) denken. Von den weiteren Gliederungen des Specimen dynamicum (1695) zeigt sich nichts, obwohl Leibniz ihn darüber belehrt hatte (Briefwechsel S. 101—3).

b) Das deutsche Werk.

Nachdem Wolff in der Ratio praelectionum eine vorläufige Übersicht über seine geplanten Werke gegeben hatte, ist er offenbar alsbald an die Ausarbeitung gegangen und hat nun an das schon 1713 vorausgeschickte logische Lehrbuch in ununterbrochener Folge die weiteren deutschen Lehrbücher über alle Teile der Philosophie angeschlossen. Auch der große Streit und sein Wegzug nach Marburg hat keine wesentliche Unterbrechung verursacht. Es sind folgende:

Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkenntnis der Wahrheit 1713 („Deutsche Logik").

Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt 1720 (Vorrede Dez. 1719; „Deutsche Metaphysik").

Vernünftige Gedanken von der Menschen Tun und Lassen 1720 („Deutsche Ethik").

Vernünftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen und insonderheit dem gemeinen Wesen 1721 („Deutsche Politik").

Allerhand nützliche Versuche, dadurch zu genauer Erkenntnis der Natur und Kunst der Weg gebähnet wird. 3 Teile 1721—23 („Versuche").

Vernünftige Gedanken von den Wirkungen der Natur 1723 („Deutsche Physik").

Vernünftige Gedanken von den Absichten der natürlichen Dinge 1724 (Vorrede Sept. 1723; „Deutsche Teleologie").

Vernünftige Gedanken von dem Gebrauche der Teile in Menschen, Tieren und Pflanzen 1725 („Deutsche Physiologie").

Nur die letzte Schrift hat Wolff in Marburg geschrieben, die Teleologie war noch vor seinem im November 1723 erfolgten Abgang aus Halle vollendet. Abgesehen von belanglosen Kleinigkeiten fallen in diese Zeit außerdem nur Schriften, die mit seinem Streit zusammenhängen und die daher später zu behandeln sind, soweit sie nicht allgemeine wichtigere Gesichtspunkte enthalten. Hierher gehört schon die kleine Schrift:

Erinnerung, wie er es künftig mit den Einwürfen halten will, die wider seine Schriften gemacht werden 1720 („Erinnerung").

Ferner die

Anmerkungen über die vernünftigen Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt 1724 („Deutsche Metaphysik 2. Band").

Und endlich als allgemein wichtigste der ausführliche Rückblick auf die ganze Reihe, entsprechend dem Vorblick in der Ratio praelectionum:

Ausführliche Nachricht von seinen eigenen Schriften 1726 („Nachricht").

Danach ist Wolff dann alsbald zur Abfassung seines, im nächsten Abschnitt zu behandelnden lateinischen Systems übergegangen; bereits 1728 erschien die lateinische Logik.

Wegen der Umständlichkeit der Titel sollen die Schriften im folgenden als Deutsche Logik, Deutsche Metaphysik usw., wie oben bezeichnet, angeführt werden.

Es ist nicht ganz einfach, über Wolffs philosophische Leistung zu einem gerechten Urteil zu kommen. Anerkennung und Ablehnung hat er beide in höchstem Maße erfahren. Aus dem Streite, der sich gegen ihn erhob und ihn von Halle vertrieb, ist er äußerlich als fast unbestrittener Sieger hervorgegangen, nicht nur persönlich durch seine stolze Rückkehr dorthin, sondern auch sachlich, da wenigstens zeitweise seine Richtung die seiner Gegner beiseite drückte. Innerlich freilich und aufs letzte gesehen haben ihre Einwände doch nicht unerheblich dazu beigetragen, das Ansehen seiner Lehre zu erschüttern und damit eine Wendung vorzubereiten, die die späte Aufklärung beherrschte, und die wieder mehr ihrem Geiste entsprach. Fast noch schlimmer für seinen Ruf war es, daß seine Gedanken allmählich so sehr Allgemeingut wurden, daß sie den nächsten Geschlechtern schal und abgestanden vorkamen, und das absprechende Urteil, das das 19. Jahrhundert im Gefolge der Romantik über die Aufklärung fällte, traf seinen Namen mit besonderer Härte. Kants wie Hegels gelegentliches Lob konnte nichts daran ändern. Viele seiner Sätze erscheinen uns so platt, daß man sie kaum ohne Lächeln lesen kann. Aber wie konnten seine Gedanken dann in den weitesten Kreisen der damaligen Wissenschaft und in den verschiedenen deutschen Stämmen und Bekenntnissen solchen Anklang finden? Man kann doch dem Volke der Denker, noch dazu in einer philosophisch tief erregten Zeit, kein völliges Fehlurteil zutrauen. Um uns hier zur Vorsicht zu mahnen und eine gerechtere Meinung vorzubereiten, brauchen wir uns nur an die

Sprache Wolffs zu erinnern. Wie vieles an ihr klingt uns zopfig und schulmeisterlich. Machen wir uns aber etwas den damaligen Sprachzustand klar, dann sehen wir, daß es sich meistens um damals ganz neue Ausdrücke handelt, die sicher einen eigenartigen und erregenden Klang gehabt haben, der uns nur wegen allzu häufiger Wiederholung nicht mehr anspricht. „Begriff“ in dem uns geläufigen Verstande haben die Deutschen damals zuerst und als eine neue Prägung bei Wolff gelesen. Wenn man ihn schon so sprachlich mit dem Ohre jener Zeit lesen muß, so erst recht gedanklich mit dem Verstande jener Zeit. Dann wird vieles, was heute verblaßt scheint, wieder in lebhafteren Farben aufglänzen. Und nur unter dieser Voraussetzung — das wird man zugeben müssen — kann man zu einem billigen Urteil kommen. Jedenfalls sollte Abgegriffenheit kein Einwand gegen einen Denker sein, da sie nur von dem vielfachen Gebrauch seiner Gedanken zeugt und ihm daher sogar zur Ehre gereichen kann[1]).

Wolff war ein Mann der Schule. Wie er in der Mathematik wesentlich nur als Lehrer und nicht als Forscher gewirkt hat, so gilt das gleiche für seine philosophische Tätigkeit. Er wollte Philosophie lehren, und alle Darstellungen aus ihrem Gebiete sind Lehrbücher, die deutschen für die deutschen Schulen, die lateinischen für die Schulen der Welt. Er steht darum ganz in der Linie der alten Schulphilosophie, und man sieht ihn von vornherein unter einem falschen Gesichtspunkt, wenn man ihn mit Leibniz oder Descartes in eine Reihe stellt. Das waren freie Forscher, denen es nur um die Erkenntnis zu tun war, und die sich um die lehrmäßige Verbreitung ihrer Gedanken sehr wenig kümmerten. Wolff

---

1) Über Wolffs Sprache vgl. Paul Piur, Studien zur sprachlichen Würdigung Christian Wolffs, 1903. Auf diese schöne Arbeit, die einem ganz großen Verdienste Wolffs gilt, sei nachdrücklich hingewiesen. Erfreulich ist, daß Piur auch andere Philosophen der Zeit, besonders Christian Thomas, mit herangezogen hat. Dagegen berücksichtigt er kaum die schon in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts unternommenen Versuche, die philosophische Fachsprache zu verdeutschen, die in den von Ratke geschaffenen oder angeregten Köthener Lehrbüchern vorliegen. Auch auf Christian Weises „Curieuse Fragen über die Logica“ (1696) ist hinzuweisen. Schon Piur hat (S. 24—27) betont, wie unzureichend die deutschen Wörterbücher, und zwar auch das Grimmsche, Wolff und nun gar Christian Thomas berücksichtigen. Ihr Wert für die Erkenntnis der Entstehung der neuhochdeutschen Schriftsprache wird dadurch nicht unerheblich gemindert.

dagegen dachte bei seinem Philosophieren immer an den Unterricht. Wie der Lerneifer von Jugend an die am meisten ausgeprägte seiner Eigenschaften war, so wandte er sich auch mehr an den Lerneifer der andern, als an ihren Erkenntnisdrang. Sein Ehrgeiz ging nicht so sehr darauf, durch neue Gedanken Bewunderung zu erregen, und er glaubte sich nichts zu vergeben, wenn er sich die Entdeckungen anderer zueignete (vgl. Briefwechsel S. 14), um sie lehrmäßig zu verbreiten, da er dies allein als seine eigenste Aufgabe ansah.

Als Mann der Schule aber war Wolff Mathematiker. Auch dies ist wichtig, ja es ist das Entscheidende, was er zu seinem Unterricht mitbrachte. Wie er seine mathematischen Lehrbücher in einem strengeren Zusammenhang als bisher üblich aufbaute, so wollte er dasselbe Verfahren in der Philosophie anwenden. Die Philosophie in mathematischer Weise vorzutragen, ist sein immer wiederholtes Anliegen. Damit sind seine Vorzüge, aber auch seine Grenzen bezeichnet. Die Mathematik ist Sache des Verstandes, die reinen Formen des Verstandes werden in ihr auf die Elemente der Anschauung angewandt; Wolff sieht in ihr eine angewendete Logik. Darum ist die Verknüpfung gegebener Gehalte ihr Hauptwerk und auch die Hauptleistung Wolffs. Diese Gehalte zu erfassen, kam ihm ferner ein ausgezeichnetes Gedächtnis zu Hilfe. Das Gedächtnis und die Gabe, alles in scharfe Verstandesbeziehungen zu setzen, machen seine große Lernfähigkeit, aber auch seine große Lehrfähigkeit aus. Dagegen fehlt es ihm ganz an schöpferischen Vernunftideen. Es läßt sich wohl keine einzige philosophische Idee angeben, die auf ihn als ihren Schöpfer zurückginge. Hierfür hat er immer nur Gedanken anderer verwendet und sie seinem Systeme eingefügt, wie Descartes' Substanzbegriff oder Leibniz' prästabilierte Harmonie („ut aliorum inventa familiaria mihi reddam", Briefwechsel S. 14). Seine Leistung, die man nicht gering achten soll, besteht in ihrer sorgfältigen Begründung und Einfügung in ein umfassendes Ganzes. Er braucht etwas Gegebenes, auch solche gegebene Lehren, um an ihnen seinen Verstand zu betätigen, und das freie, aus sich selbst schöpferische Denken der Vernunft ist ihm fremd. Zwischen sinnlicher Anschauung und logischem Verstande ist sein Denken eingespannt, die geistige Anschauung fehlt. Am größten ist sein an der Mathematik geschultes Talent der Verknüpfung. In dieser Hinsicht überragt er Christian Thomas weit, während dieser eher schöpferische Ideen hatte. Auch durch

dies Anknüpfen an gegebene Lehren gehört Wolff mehr in den Zusammenhang der Schule als Thomas.

Trotzdem darf man seine eigene Leistung nicht verkennen. Er hatte recht, gegen den Ausdruck Leibniz-Wolffsche Philosophie Einspruch zu erheben (Nachricht, Vorrede am Ende; Lebensbeschreibung S. 82 f., 140—43). Der Ausdruck paßt eigentlich nur auf die Lehre von der prästabilierten Harmonie, und diese nimmt bei Wolff in dem Gesamtaufbau eine ziemlich untergeordnete Stelle ein. Für den allgemeinen und tiefen Sinn der universellen Harmonie hat er in seiner Ideenblindheit überhaupt kein Organ, so daß man in dem Ausdruck auch ein Unrecht gegen Leibniz sehen kann[1]). Ehe er mit Leibniz in Beziehung trat und von ihm lernte, war Wolff schon von Tschirnhaus und auch von Descartes beeinflußt. Sein Hauptgedanke, die Übertragung des mathematischen Verfahrens auf die Philosophie, hat er von Tschirnhaus übernommen. An diesen war er also früher und tiefer gebunden, und dieser war wohl überhaupt ein ihm ähnlicherer Geist als jener. Von Leibniz hat er sich nur einiges angeeignet, wenn auch gewiß Wichtiges: die Rechtfertigung des Schlusses in der Logik auch als Lehre vom Finden der Wahrheit, die Lehre von den Begriffsstufen, die Lehre von der prästabilierten Harmonie. Aber all dies sind Einzelheiten, und Wolff setzt auch darin das Verfahren der Scholastik

1) Wenn Wolff in seiner Lebensbeschreibung (S. 82 und 142) Bilfinger für diesen Namen verantwortlich macht, was ihm dann immer nachgesprochen ist, so muß eine Gedächtnistäuschung vorliegen. Tatsächlich findet sich der Ausdruck bei diesem nicht. In seiner Dissertation von 1721 über die prästabilierte Harmonie sagt er in der Vorrede, Leibniz habe diese Lehre erfunden, Wolff ausgebildet, und in der Commentatio über denselben Gegenstand von 1723 nennt er die Systeme von Leibniz und Wolff mehrfach nebeneinander (S. 95, 97, 120 f.), identifiziert sie also gerade nicht und schränkt auch diese Beziehung auf die eine Lehre ein. Dagegen kommt der Ausdruck in den Reihen von Wolffs Gegnern auf. Lange redet in seiner „Modesta disquisitio" (1723) ausdrücklich nur von Leibniz' Lehren, belegt sie aber ausschließlich aus Wolffs Schriften. Der Ausdruck selbst findet sich dann in Buddes 1724 von Wolff veröffentlichten „Bedenken" (§ 18 S. 104) und in Rüdigers „Gegenmeinung" (1727, in der Vorrede § 16-20), auch in den Bedenken der theologischen und philosophischen Fakultät zu Tübingen (Ludovici, Sammlung und Auszüge der sämtlichen Streitschriften wegen der Wolffschen Philosophie, Bd. 1 1737, S. 157 und 162). Ludovici, der in seiner Historie der Wolffschen Philosophie (Bd. 1, 2. Aufl. § 136) den Ausdruck erwähnt, weiß nichts von Bilfingers Urheberschaft. Die Bezeichnung hatte also von vornherein einen feindlichen Beigeschmack, deshalb war sie Wolff so unangenehm.

fort, daß solche Einzelheiten nicht das Ganze durchdringen. Sie bleiben isolierte Bestandteile, und daß sich daraus Folgerungen auch für andere Teile ergeben könnten, wird nicht gesehen. Leibniz' Denken ist davon ganz verschieden. Er drängt auf eine große Einheitsschau. Und gerade die Ideen, die er hierfür entwickelt hatte, die Monade als metaphysische Einheit und die universelle Harmonie als ihr Band, gingen nicht in Wolffs Lehre ein, ja man kann — bei der Art der Leibnizschen Schriftstellerei — fragen, ob er sie überhaupt kennengelernt hat, keinesfalls hätte er sie verstanden. Es sind die Gedanken, die letzthin aus der Mystik stammen, und diese war Wolff ganz verschlossen, während sie Leibniz bekanntlich nicht unerheblich beeinflußte. Dafür bietet Wolff eine logische Durchbildung des Ganzen, die wieder bei Leibniz fehlt.

Will man daher die Eigenart der Wolffschen Lehre kennzeichnen, so darf man sie nicht in die Reihe der großen, mehr oder weniger aus dem subjektiven Geiste ihrer Schöpfer entsprungenen Systeme einreihen. Damit wird man weder dem gerecht, was Wolff konnte, noch auch dem, was er wollte. Vielmehr gehört er in den Zusammenhang der Schulphilosophie und muß als deren Erneuerer gelten. Das ist der tiefste Grund seines Gegensatzes zu der ersten Generation der Aufklärungsdenker, und nur so wird seine geschichtliche Stellung verständlich. Jene setzten die der Scholastik feindlichen Richtungen fort, die schon am Ende des 17. Jahrhunderts zu deren Auflösung geführt hatten, und wenn es nach ihnen gegangen wäre, so wäre sie endgültig ins Grab gesunken, damit aber auch der deutsche Unterricht in Philosophie hoffnungslos zerplittert. Wolff dagegen erneuert sie und bringt sie noch einmal zu Ansehen; er erneuert sie aber, indem er ihr eine neue, aus dem Geiste der neuen Zeit geborene Gestalt gibt.

Die Scholastik war empirisch gerichtet; das Gehaltdenken herrschte in ihr vor, und sie sammelte die einzelnen Bestimmungen an dem Seienden auf, unbesorgt darum, wie sie untereinander zusammenhingen. Wolff übersetzt diese Scholastik in die geistige Sprache des Beziehungsdenkens. Ihm kommt es gerade darauf an, und darin sieht er seine Leistung, eine Bestimmung aus der andern herzuleiten und alles im Zusammenhang darzustellen. Will man das Rationalismus nennen, so kann man sagen, daß er die Scholastik rationalisiert hat. Zugrunde liegt beide Male der Aristotelismus; die Scholastik aber hatte einen empirischen Aristotelismus, Wolff verwandelte ihn in einen rationalen. Dies ist seine

eigentliche Leistung, die ihn durchaus von Leibniz, Tschirnhaus und Descartes unterscheidet und ihm eine selbständige Stellung gibt. Diesen war so etwas nicht in den Sinn gekommen, denn sie hatten ihren Standort völlig außerhalb der Schule gewählt.

Alle seine deutschen Schriften versprechen auf dem Titel „Vernünftige Gedanken“ zu bieten, ein Ausdruck, der uns leicht komisch klingt, in Wolffs Munde aber eine große Bedeutung hatte. Ist doch Vernunft nach ihm die Einsicht in den Zusammenhang der Wahrheit (Deutsche Metaphysik 368), und dieser ist es, der all seinen Schriften ihr Gepräge gibt.

Ein gewisser Unterschied besteht zwischen dem deutschen und dem lateinischen Werk. Jenes ist, zumal in der Metaphysik, „moderner“. Der Ausgang wird von der Selbsterkenntnis genommen, wovon allerdings weiterhin nicht viel Gebrauch gemacht wird, die Bestimmungen vom Seienden sollen aus der Lehre vom menschlichen Geiste abgeleitet werden (vgl. Ratio prael. s. 2, c. 3 § 18f.), die Ontologie tritt zurück, dafür ist die Metaphysik mehr Realphilosophie und Substanzenlehre. Im lateinischen Werk ist der Ausgang vom Selbstbewußtsein weggefallen, die Ontologie ist breit entfaltet, und dabei werden die Seinsbestimmungen wesentlich objektiv dargelegt, ohne erhebliche Rücksicht auf ihre subjektive Grundlage. In dem deutschen Werk ist also mehr Modernes, Subjektives, das lateinische Werk kehrt noch mehr zu dem alten objektiven Aristotelismus zurück.

Dies ist das Wesentliche an Wolffs Lehre, die Übertragung des Aristotelismus ins Rationale, Methodische, und zwar methodisch im Sinne der Mathematik. Das hob Kant in der Vorrede zur zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft (S. XXXVI) an „der strengen Methode des berühmten Wolff“ lobend hervor, wodurch er der Urheber des Geistes der Gründlichkeit in Deutschland geworden sei, der Kant in der Ausführung seines Planes auch selber folgen wollte, „wie durch gesetzmäßige Feststellung der Prinzipien, deutliche Bestimmung der Begriffe, versuchte Strenge der Beweise, Verhütung kühner Sprünge in Folgerungen der sichere Gang einer Wissenschaft zu nehmen sei“. Dies Wesentliche ist ganz Wolffs eigene Leistung, für die er überhaupt keine Vorbilder hatte. Die andern philosophierenden Mathematiker der Zeit, Descartes, Leibniz, Tschirnhaus, haben nichts derartiges unternommen. Descartes und Tschirnhaus haben die Scholastik überhaupt abgelehnt, Leibniz hat bekanntlich ihre Lehre von den sub-

stantiellen Formen übernommen und wohl auch sonst auf ihre nicht aufzugebenden Wahrheiten hingewiesen, aber er hat doch niemals versucht, die Schulphilosophie als Ganzes unter den Gesichtspunkten der modernen Wissenschaft neu aufzubauen. Sie alle stehen eben außerhalb der Schulphilosophie, während Wolff diese fortsetzt.

Demgegenüber bedeuten die einzelnen Lehren, die er von den überragenden Denkern seiner Zeit, insbesondere von den drei genannten, übernommen hat, nicht so viel. Es sind eben Einzelheiten, die in der Weise der Scholastik nicht oder nur wenig auf das Ganze wirken. Auch der Mangel an spekulativer Begabung hinderte Wolff, solche Folgerungen für das Ganze zu ziehen. Sie haben daher für sein System keine so entscheidende Bedeutung, und keinesfalls darf man es nach ihnen beurteilen[1]).

Die Logik ist gleichsam die Angel, in der für Wolff Mathematik und Philosophie zusammenhängen, weil sie das Verfahren der Mathematik in allgemeinen Regeln ausspricht und es dadurch fähig macht, in andern Wissenschaften angewandt zu werden. Worauf es Wolff dabei besonders ankam, haben wir gesehen: auf den Zusammenhang. Denken ist ihm ein Inbeziehungsetzen, und wahre Wissenschaft erkennt er daher nur so weit an, als ihre Sätze in strenger Folge auseinander hergeleitet werden. Den Mangel solcher Ableitung wirft er der bisher die Hochschulen beherrschenden Wissenschaft vor, und zwar sowohl der Scholastik wie dem Kreis des Thomas. Von dieser seiner Auffassung gibt er in der Vorrede zur Deutschen Logik noch einmal ausdrücklich Zeugnis. Der Verstand — eben die Fähigkeit des verknüpfenden Denkens — ist die trefflichste Gabe Gottes an den Menschen, die

1) Wolff hat sich große Mühe gegeben, um das Zitieren zu erleichtern, die Nummern der Paragraphen durch alle Auflagen nicht zu ändern, und im allgemeinen ist ihm dies, abgesehen von geringen Schwankungen, auch gelungen. Man führt daher am besten nach den Paragraphen an, die — außer in der Logik — einheitlich durch alle Kapitel hindurch fortgezählt werden. In der Deutschen Logik hat er von der zweiten Auflage an (1719) das Kapitel über die Schlüsse (zuerst c. 6) als c. 4 vor die von der Erfahrung und von der Erfindung gestellt. Danach wollen wir uns hier richten. Seit der fünften Auflage (1727) ist noch ein letztes, 16. Kapitel über die Fertigkeit in Ausübung der Logik hinzugekommen. Auch die Nummern der Paragraphen sind in der Logik manchmal geändert; dann werden im folgenden zwei Ziffern angegeben, von denen die erste sich auf die erste Auflage, die zweite auf Spätauflagen bezieht. Unter einer der beiden wird der Paragraph wohl immer zu finden sein.

diesen eigentlich erst zum Menschen macht. Trotzdem fliehen viele das Nachdenken und verwandeln damit die Gelehrsamkeit in ein bloßes Gedächtniswerk. Die Kräfte des Verstandes erkennt man durch die Erfahrung beim Gebrauch, indem man demonstrierte Wahrheiten begreift und zugleich untersucht, wie sie hätten erfunden werden können. Das ist aber nur aus der Mathematik zu lernen, und so trägt er diese vor, wie man sie hätte erfinden können, um damit das Nachdenken zu wecken. Man soll daher zur Erläuterung und Übung sein mathematisches Lehrbuch mit heranziehen.

Ein kurzer Vorbericht „Von der Weltweisheit" leitet die Schrift und damit das gesamte deutsche Werk ein. Weltweisheit ist dabei eine Übersetzung von Philosophie, die herkömmlicherweise als weltliche Gesamtwissenschaft nur der geoffenbarten Theologie als der Gottesweisheit gegenübergestellt wird. Wenn auch Gott in ihr behandelt wird, so doch nur aus der Vernunft des Menschen, als natürliche Theologie. Eigenartig ist die Definition der Weltweisheit, die er zuerst 1709 in der Vorrede zur Aërometrie veröffentlicht hatte. „Die Weltweisheit ist eine Wissenschaft aller möglichen Dinge, insoweit (später: wie und warum) sie möglich sind" (§ 1). Die Scholastik pflegte die Philosophie als eine Wissenschaft aller menschlichen und göttlichen Dinge zu definieren; am nächsten kommt Wolffs Bestimmung wohl die (angeblich auf die Conimbrizenser zurückgehende) Bestimmung derselben als cognitio rerum ut sunt (Scheibler, Philos. compendiosa l. 1). Bezeichnend ist dabei nur, daß Wolff den Begriff des Seins durch den des Möglichseins ersetzt; und wenn die menschlichen und göttlichen Dinge selbstverständlich als wirklich vorausgesetzt wurden, so ist für Wolff möglich alles, was sein kann, mag es wirklich sein oder nicht (3). Das Kennzeichen der Möglichkeit aber ist die Widerspruchslosigkeit, und der Satz des Widerspruchs ist die aristotelische Grundregel der Erkenntnis. So bestimmt Wolff den Gegenstand der Philosophie nicht, wie die sachgebundene Scholastik, von den Dingen her, sondern als Sohn eines ichbetonten Zeitalters von der Erkenntnis der Dinge her[1]). Während nach der Scholastik alle Wis-

1) Erst später (Deutsche Metaphysik § 572 und dazu Bd. 2 § 6) unterscheidet Wolff von diesem weitesten Begriff der Möglichkeit einen engeren, der das bezeichnet, was in dieser Welt möglich ist, und der so schon etwas auf Kants Begriff der transzendentalen Möglichkeit vorausweist. Über Wolffs Begriff der Möglichkeit vgl. Lüthje in den Kantstudien Bd. 30, 1925, S. 40–57.

senschaft von etwas Seiendem handelt, so nach Wolff von etwas Denkbarem. Der Scholastik fiel beides zusammen, da für sie ens und scibile dasselbe sind; bei Wolff trennt sich beides, denn ihm ist manches wißbar, was doch nicht wirklich ist. Er denkt dabei sicher vor allem an die Mathematik, im Hinblick auf die er schon 1707 gesagt hatte, daß vieles willkürlich gebildet werde und daher manches im Intellekt sei, was nicht zuvor im Sinn war (s. oben S. 133). Das mathematische Verfahren ist eben selber ausgeweitet und entwickelt rein gedankliche Zusammenhänge, während die Mathematik der früheren Zeit gleichfalls sachgebunden war und nur die an der Wahrnehmung jederzeit aufweisbaren Größenverhältnisse zergliederte.

Auf alle möglichen Dinge richtet sich das Erkennen überhaupt. Die Weltweisheit ist aber nicht gewöhnliche, sondern wissenschaftliche Erkenntnis, und diese entsteht aus jener durch Hinzufügung des Grundes (ratio, raison; § 6). Wissenschaft ist daher eine Fertigkeit des Verstandes, alles aus unwidersprechlichen Gründen darzutun (2). Jedes muß einen Grund haben, aus dem man sehen kann, warum es vielmehr möglich als unmöglich ist (4). Und diesen Grund anzugeben, ist Sache des Weltweisen (5). Auch hierbei wirkt ein auf Aristoteles zurückgehender scholastischer Gedanke nach, wenn man etwa definiert „Scire est, rem per causam cognoscere" (z. B. Scheibler, lib. sentent. ex. 1). Nur wird der sachgebundene Ursachenbegriff durch eine Erkenntnisregel, nämlich den Leibnizschen Satz des Grundes, ersetzt und dadurch erweitert.

Die erste Voraussetzung ist demnach der Verstand, da die Wissenschaft eine Fertigkeit desselben ist. Er ist das erste Vermögen, das wir in uns finden, wenn wir auf uns selbst acht haben. Seiner Untersuchung gilt darum diese erste Schrift (10). Die weiteren Teile sollen von den Dingen handeln, die möglich sind, nämlich dem selbständigen Wesen, das seinen Grund in sich selbst hat, Gott, und den unselbständigen Wesen, die ihren Grund in jenem haben, den Kreaturen, die wieder in Körper und Geister zerfallen. Die Lehre von Gott muß vorausgehen (11—12). Neben dem Verstande finden wir aber auch den Willen in der Seele, und es muß daher auch gezeigt werden, was durch diesen möglich ist, wozu das Naturrecht, Sitten- und Staatslehre gehören (13). Dazu kommt schließlich die Wissenschaft des Messens, die Größenlehre oder Mathematik (14, 15). Genau ist in den folgenden Schriften diese Einteilung übrigens nicht durchgeführt. Die physikalischen Schriften

stehen überhaupt außerhalb, da Körper und Geist (bzw. Welt und Seele) schon in der Metaphysik behandelt werden; die Lehre von Gott ist in dieser dann an den Schluß gestellt und nicht, wie hier gefordert, an den Anfang.

Was den Aufbau der Logik selber betrifft, so ist der Anschluß an die sozusagen klassische Überlieferung deutlich, die von der Anordnung der aristotelischen Schriften im Organon ausging, sich in der Scholastik fortsetzte, aber auch die Logik von Port Royal bestimmte, der Aufbau nach den drei Stufen oder drei operationes mentis, wie die Scholastik sagte (so auch Wolff, Lat. Logik § 30ff. und Nachricht c. 6 § 56), nach Begriff, Urteil, Schluß. Es ist das ein entschiedenes Zurücklenken in die Bahn des Herkommens gegenüber der psychologisierenden Art, wie Thomas oder Budde die Vernunftlehre behandelten. Und wie die Scholastik an jene drei Stufen noch eine Behandlung der Methode anschloß, die vielfach in praktische Ratschläge auslief, so wendet sich auch Wolff im siebenten Kapitel der Wissenschaft, dem Glauben, Meinen und Irren zu und erörtert in den letzten die Frage, wie man seine eigenen und fremde Leistungen beurteilen, wie überführen und widerlegen soll. Am wichtigsten sind die ersten sechs Kapitel.

Im ersten Kapitel handelt Wolff von den Begriffen, ein Wort, das hier zum ersten Male als technischer Ausdruck für notio festgelegt wird[1]). Allerdings übernimmt er damit auch die Unbestimmtheit, die schon in der Scholastik der notio als erster Tätigkeit des Geistes anhaftete. Die Grenze zur Vorstellung ist fließend, sie ist zuerst Einzelbegriff und dieser nicht wesentlich vom Allgemeinbegriff unterschieden, geschweige, daß Begriff schon den kantischen Sinn von Gesetz und Regel hätte. Eine Erinnerung an Descartes, aber vielleicht auch an den in Halle üblichen psychologischen Weg, ist es, wenn Wolff von der Selbstwahrnehmung ausgeht und dabei als erstes die Empfindung der Dinge, d. h. daß wir uns ihrer als gegenwärtig bewußt sind, feststellt (§ 1). Das Bewußtsein nennt er Gedanke (2) und die Vorstellung einer Sache in unsern Gedanken ist ein Begriff (4, im Register mit notio, idea wiedergegeben, im Register der Deutschen Metaphysik nur noch mit notio). Sie sind klar oder dunkel, je nachdem, ob wir die Sache wiedererkennen, deutlich oder undeutlich, je nachdem ob wir ihre Merkmale nacheinander vorstellen können. Zwei Wege, einen Begriff zu erlangen,

1) Vgl. Paul Piur a. a. O. S. 85—87.

sind Unterscheidungen am selben Ding oder Vergleiche von Dingen derselben Art; dort entsteht ein einzelner, hier ein allgemeiner Begriff (25, später 27). Um die letzteren soll man sich vor allem bemühen, da sie unsere Erkenntnis über die Massen erweitern (27/29). Ein dritter Weg ist der, daß wir nicht Bestimmungen weglassen, sondern welche zusetzen, wodurch wir nach Willkür bestimmte Begriffe gewinnen (28/30). Im letzteren Falle ist besonders nötig, die Möglichkeit des Begriffs darzutun, die bei den beiden ersten Arten durch die Empfindung, aus der sie hervorgehen, gewährleistet ist. Dies kann durch (nachträgliche) Erfahrung oder durch Beweis geschehen. Der letztere wird geführt, indem entweder gezeigt wird, wie eine Sache entsteht, oder was daraus fließt, von dem wir schon wissen, daß es möglich ist (33/35). Dies ist die Sacherklärung, die eben darin besteht, zu zeigen, wie eine Sache möglich ist, während die Worterklärung nur Eigenschaften aufzählt (38/41). Jene legt das Wesen der Sache dar, d. h. das erste, was man von ihr denken kann und worin der Grund des übrigen liegt, das ihr zukommt; man versteht ihr Wesen daraus, wie sie geworden ist (45/48). Der Gedanke der Erzeugung wird also stark betont. Da so der Begriff eigentlich noch alle Vorstellungen umschließt, wird er am einfachsten durch das Wort gekennzeichnet, das daher im zweiten Kapitel behandelt wird. Es ist ein Zeichen unserer Gedanken (1), und wir verknüpfen mit jedem Wort einen gewissen Begriff (3).

In dem dritten Kapitel von den Sätzen wird das Urteil als die Verknüpfung oder Trennung zweier Begriffe bezeichnet, nämlich des Begriffs vom Dinge und des ihm Zukommenden oder nicht Zukommenden (2); es wird ausgedrückt im Satze (3). Dieser bezeichnet die Übereinstimmung oder den Widerstreit unserer Gedanken (9). Er wird durch Erfahrung gefunden oder aus Erklärungen hergeleitet. Daran schließt sich seit der zweiten Auflage als viertes Kapitel das über die Schlüsse. Deren Grund ist die Regel, daß was allen Dingen von einer Art zukommt, auch dem einzelnen derselben Art zukommen muß, bzw. was von ihnen verneint wird, auch von diesem verneint werden muß; und danach sind sie bejahend oder verneinend (2, 4). Ohne überflüssige Ausführlichkeit wird die Lehre von den drei Figuren vorgetragen. Wolff bekennt sich dabei zu der von Leibniz übernommenen Auffassung, daß durch die Schlüsse alle Wahrheiten erfunden werden, indem er besonders auf die mathematischen Sätze und Beweise

hinweist (22/24). Doch brauche man die Schlüsse nicht immer vollständig anzuführen, denn das käme etwas pedantisch heraus (25/27).

Nun erst folgt in den späteren Auflagen als fünftes und sechstes Kapitel die Erörterung der beiden Mittel, um Sätze zu finden, nämlich durch Erfahrung und aus Erklärung. Erfahrungen entstehen, wenn wir auf unsere Empfindungen acht haben; sie sind also zunächst Sätze von einzelnen Dingen (c. 5, 1—2). Doch können wir sie leicht in allgemeine Sätze verwandeln, wenn wir nur alle Umstände, unter welchen etwas geschehen ist, genau merken (15). Aus Erklärungen werden Grundsätze hergeleitet, wobei es genügt, von allem in den Erklärungen Enthaltenen deutliche Begriffe zu suchen; aus dem Vergleich verschiedener Erklärungen werden Lehrsätze gefunden (c. 6 § 1—2). In dem siebenten Kapitel wird von der Wissenschaft, dem Glauben, den Meinungen und Irrtümern gehandelt. Die Wissenschaft wird dabei — ganz im Sinne des Beziehungsdenkens — als Fertigkeit zu demonstrieren bezeichnet, d. h. als Fertigkeit des Verstandes, alle Behauptungen aus unwidersprechlichen Gründen unumstößlich darzutun (§ 1). Die übrigen Kapitel (8—15 bzw. 16) enthalten praktische Anweisungen zur Handhabung der Logik beim Beurteilen eigener und fremder Gedanken, beim Überführen, Widerlegen und Disputieren. Ein besonderes Kapitel (12) ist dem Verfahren bei der Erklärung der Heiligen Schrift gewidmet; auch dabei kommt es außer auf den Verstand der Worte vor allem auf die Verknüpfung der Wahrheiten an (§ 9).

Neben der Logik, die 14 Auflagen erlebte, war die Deutsche Metaphysik, die es auf 10 brachte, das am meisten verbreitete Buch Wolffs. Es ist innerhalb der deutschen Reihe sicher auch das für seinen Standpunkt am meisten bezeichnende. Den wichtigsten Unterschied gegenüber der früheren (scholastischen) Metaphysik hebt er alsbald im Vorwort hervor. Die ersten Begriffe, die er zugrunde legt, sollen unbedingt deutlich sein, und nichts soll ohne Beweis, d. h. alles auf Grund klarer Erfahrungen und tüchtiger Schüsse, vorgetragen werden. Auf diese Weise will er alles im Zusammenhang darstellen. „Am allermeisten aber habe ich darauf gesehen, daß alle Wahrheiten miteinander zusammenhingen, und das ganze Werk einer Kette gleich wäre, da immer ein Glied an dem andern, und solcher Gestalt ein jedes mit allen zusammenhänget.“ Dies ist immer der entscheidende Gesichtspunkt,

und seine entschlossene Durchführung machte Wolff zum Erneuerer der Schulphilosophie. In der Ausdrucksweise der Zeit setzte er seine Art der scholastischen entgegen, wenn er (Nachricht c. 7 § 69) von dieser sagt, daß sie klare, aber keine deutlichen Begriffe gehabt habe, und er führt bezeichnenderweise diesen Mangel an Deutlichkeit (ebd. 71) darauf zurück, daß sie nur Aristoteles' Satz des Widerspruchs, aber nicht Leibniz' Satz des Grundes gekannt habe, also nur die Regel der Unterscheidung, nicht die der Verknüpfung.

Der Aufbau des Ganzen in seinen sechs Kapiteln ist wichtig. Nach der Ratio praelectionum sah er in der Metaphysik im Wesentlichen die alte Pneumatik, d. h., da die Lehre von den Engeln wegfiel, die vom menschlichen Geiste und von Gott. Dabei sollte jene vorausgehen; sie behandelte aber nicht nur, wie in der Scholastik, die anima separata, sondern auch die empirischen Bedingungen und Gestalten des Seelenlebens. Und in dem menschlichen Geiste wollte er die principia rerum finden, die als dritter Gegenstand genannt wurden. Das bleibt nun auch im Buche der Hauptgehalt. In zwei Kapiteln, dem dritten und fünften, wird von der Seele gehandelt, einmal im Sinne empirischer Psychologie und dann im metaphysischen Sinne; und darauf folgt im Schlußkapitel, dem sechsten, die Lehre von Gott. Nun ist aber über das in der Ratio praelectionum Geplante hinaus zwischen die beiden Kapitel über die Seele eines (das vierte) über die Welt eingeschoben, welches die Körper und ihre Elemente behandelt. Die Realphilosophie, als welche Wolff die Metaphysik entwickelt, geht damit also noch ein zweites Mal entscheidend über den Umkreis der alten Pneumatik hinaus. Es ist dies ein offenbares Zugeständnis an die moderne Philosophie, erscheint danach doch der Aufriß dieser Realphilosophie deutlich durch die drei Substanzen des Descartes bestimmt, Körper, Seele, Gott. Innerhalb der scholastischen Metaphysik ist der spezielle Teil Realphilosophie, und Ansätze wenigstens, hier auch dem Körper neben den Geistern eine Stelle zu geben, sind bei Suarez (disp. 36) und in der reformierten Philosophie (Timpler) vorhanden. Diese Ansätze sind hier entwickelt und ergänzt im Sinne der modernen (cartesianischen) Philosophie.

Vor diese vier Kapitel ist dann aber das zweite gestellt, das von den ersten Gründen unserer Erkenntnis und allen Dingen überhaupt handelt, entsprechend dem Inhalt des allgemeinen Teils der Metaphysik. Das sollte nach der Ratio praelectionum

(wie bei Budde) in einen Anhang verwiesen werden. Jetzt bildet es, in stärkerem Anschluß an die alte Metaphysik, doch wieder die Grundlage zu den realen Stufen des Seienden. Es scheint mit dem, was in der Ratio als rerum principia angekündigt war, zusammenzufallen. Aber diese Prinzipien werden, bezeichnend für den modernen, ichbetonten Gesichtspunkt, als Gründe der Erkenntnis und nicht des Seins entwickelt. Und damit stimmt überein, daß nun schließlich all dem ein erstes Kapitel über die Selbsterkenntnis vorangestellt wird. Sie erscheint wie bei Descartes als die erste Gewißheit und zugleich als die Wurzel, aus der alle Prinzipien der Erkenntnis und damit der Dinge hergeleitet werden.

So ist das Ganze eine Darstellung der Metaphysik als Realphilosophie, die begründet ist in einer vom Erkennen her und darum aus der Selbsterkenntnis entwickelten Ontologie.

Das erste Kapitel „Wie wir erkennen, daß wir sind, und was uns diese Erkenntnis nützt" ist sehr klein; es füllt mit seinen neun Paragraphen nur wenige Seiten. Der erste Paragraph enthält, wenn auch in freier Umschreibung, den cartesischen Anfang der Philosophie. Wir sind uns unser und anderer Dinge bewußt, dies kann niemand leugnen oder bezweifeln, da beides selber das Bewußtsein voraussetzen würde; und daraus ergibt sich, daß wir sind (1). Daß etwas so Selbstverständliches bewiesen wird, ist dadurch gerechtfertigt, daß der Weltweise von allem den Grund anzeigen muß, warum es möglich ist, und daher auch den Grund dieser Gewißheit (3), und weil wir an dieser ersten Gewißheit einen Maßstab für jede weitere haben (4). Descartes wollte diesen Gedanken nicht als Schluß gelten lassen, und die berühmte (nachträgliche) Formel cogito ergo sum ist darum nicht glücklich[1]). Wolff aber, durch Leibniz für den Syllogismus gewonnen, entwickelt ihn als vollen Schluß, bei dem der Obersatz (wer sich bewußt ist, der ist) ein Grundsatz, der Untersatz (wir sind uns bewußt) ein Erfahrungssatz sei (6—7). Er soll sogar ein Vorbild für jede richtige Demonstration sein (8), deren beste Beispiele die Mathematik biete (9).

Das weitaus wichtigste und am meisten belehrende Kapitel ist das zweite „Von den ersten Gründen unserer Erkenntnis und allen Dingen überhaupt", denn es steht an der Stelle der alten Ontologie, der Lehre vom Seienden und seinen Affektionen. Der Ausdruck „von allen Dingen überhaupt" bedeutet gar nichts anderes

1) Vgl. über sie meinen Aufsatz in der Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie Bd. 10, 1944, S. 81—100.

als das ens qua ens. Gibt doch Wolff ens mit Ding wieder, und überhaupt besagt dasselbe wie qua ens, denn was allen Dingen überhaupt zukommt, kommt offenbar dem Dinge als solchem zu. Diese Lehre wird aber verbunden mit den ersten Gründen unserer Erkenntnis, weil die Ontologie hier nicht vom Sein, sondern vom Erkennen her entfaltet wird. Diese Ontologie ist auch deshalb wichtig, weil sie zweifellos neben der Logik und mehr noch als diese Wolffs selbständigste Leistung ist. In dieser Erneuerung und Umprägung der Ontologie hatte er überhaupt keinen Vorgänger. Weder Descartes noch Tschirnhaus noch Leibniz hatten so etwas versucht, geschweige denn durchgeführt, noch weniger Thomas und sein Kreis. Angekündigt wird sie schon in der Ratio praelectionum (s. 2 c. 3 § 18—19), woraus die starke Beschäftigung gerade mit diesem Teil hervorgeht.

Das Kapitel zerfällt deutlich in zwei Hauptteile, von denen der erste die allgemeine Ontologie enthält, aufgebaut auf den Gründen der Erkenntnis, der zweite die Realontologie als Lehre von den äußeren Dingen. Der erste Teil schließt sich so zwanglos an das erste Kapitel von der Selbsterkenntnis an. Und weil die Erkenntnis hier die übergreifende Form ist, wir aber nur erkennen, was untereinander in Zusammenhang steht, so werden die Bestimmungen auseinander hergeleitet und nicht, wie in der alten Ontologie, einfach nebeneinandergestellt. Ausgegangen wird von dem alten, auch die Scholastik beherrschenden Prinzip, dem Satz des Widerspruchs (10—11). Aus ihm wird das Mögliche und Unmögliche erkannt (12). Zur Wirklichkeit des Möglichen muß noch etwas hinzukommen, doch muß alles Wirkliche möglich sein (13—15). Das Hinzukommende, die Quelle der Wirklichkeit, ist zunächst die Kraft (120) und, nach einer späteren Bemerkung, der Wille Gottes (988). Dieser zeigt sich an dem Zusammenhang der Dinge, und so wird auch dieser (in der Lehre von der Welt) als der Grund der Wirklichkeit der Dinge angegeben (572)[1]. Alles, was möglich ist, ist ein Ding, und zwar ein wahres oder ein eingebildetes (16, ens reale und rationis). Daraus werden die alten Affektionen des Seienden Einerleiheit und Unterschiedenheit, Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, Größe, Gleichheit, Ganzes und Teil entwickelt (17—27). Neben den Satz des Widerspruchs stellt Wolff dann als zweites Erkennt-

1) In der lateinischen Ontologie (§ 174) wird die Frage nach dem complementum possibilitatis noch genauer in eine theologische, kosmologische und psychologische unterschieden.

nisprinzip das eigentlich moderne, das die neue Wissenschaft beherrscht, und das Leibniz zuerst formulierte, den Satz des zureichenden Grundes (29—32). (Sein Fehlen begründete den Mangel der Scholastik: Nachricht c. 7 § 71). Der Grund ist das, woraus man verstehen kann, warum etwas anderes ist. Da aus nichts nichts werden kann (28), so muß alles seinen zureichenden Grund haben. Aus diesem Prinzip wird nun das Wesen abgeleitet (essentia), denn es ist das, worin der Grund von dem übrigen zu finden ist, was einem Dinge zukommt (33). So ist es das erste, was sich von einem Dinge denken läßt (34) und damit dessen Möglichkeit (35). Da nun notwendig ist, dessen Gegenteil unmöglich (36), so ist das Wesen notwendig (38) und daher auch ewig (40) und unveränderlich (42), Bestimmungen, die auch die Scholastik immer der Essenz zuschrieb. Eigenschaft ist, was allein im Wesen eines Dinges gegründet ist; sie ist daher ebenfalls unveränderlich (44).

Nach diesen allgemeinen Bestimmungen wendet sich Wolff der Lehre von den äußeren Dingen und ihren Verhältnissen zu. Auch sie wird aus dem unmittelbaren Bewußtsein abgeleitet, denn wenn wir auf uns acht haben, finden wir, daß wir uns vieler Dinge als außer uns bewußt sind (45). Ihre Wirklichkeit scheint damit, ohne daß es ausdrücklich gesagt wird, schon verbürgt, ein (vielleicht unbewußter) Einfluß des phänomenalistischen Standpunkts, nach dem wirklich ist, wessen wir uns als wirklich bewußt sind. Da dies Bewußtsein der äußeren Dinge durch die Sinne vermittelt wird, so kann man auch an Kants Bestimmung erinnern, derzufolge wirklich ist, was mit der Empfindung zusammenhängt. Die Begründung für die weiteren Bestimmungen wird ebenfalls immer aus dem unmittelbaren Bewußtsein gegeben.

Diese Realontologie der (körperlichen) Außenwelt ist nun ganz auf den Anschauungen der modernen Wissenschaft und insbesondere auf denen von Leibniz aufgebaut, aber ohne die tieferen Schichten von dessen Metaphysik sichtbar zu machen. Wir sind uns der Dinge nicht nur außer uns, sondern auch außer einander bewußt, und die Ordnung dieses Außereinander ist der Raum (46—50). Sie enthalten Teile und sind daher zusammengesetzt, woraus ihre Ausdehnung, Gestalt, Teilung, Bewegung, Stetigkeit und Größe hergeleitet wird (51—58, 61—73). In der Art der Zusammensetzung besteht das Wesen des zusammengesetzten Dinges (59, 74). Zusammengesetzte Dinge setzen aber einfache voraus, die keine Teile haben, da es ohne sie keine Zusammensetzung geben

könnte (75—80). Aus der Erfahrung können wir diese nicht erkennen, sondern nur durch Überlegung (83—86), und zwar ist es der Satz des Grundes, der uns auf sie leitet (77). Die einfachen Dinge sind das erste; sie können daher aus keinem andern Dinge entstehen, sondern müssen entweder ohne Anfang und also notwendig sein oder auf einmal anfangen, was, da aus nichts nicht etwas werden kann, eine Ursache voraussetzt, die später als Gott erwiesen werden soll (87—89). Sie entstehen daher auf einmal und auf eine uns unbegreifliche Weise, während zusammengesetzte nach und nach und in verständlicher Weise entstehen (90—93). Dies Nach und Nach ist die Zeit, die Ordnung dessen, was aufeinander folgt (94). Mit der Zeit hängt die Veränderlichkeit zusammen, die, wenn der Grund der Veränderung in dem Veränderten selber liegt, eine Tat oder ein Tun ist, wenn außer ihm, eine Leidenschaft (Akt oder Potenz) (104). Die innere Beschaffenheit der einfachen Dinge ist durch bestimmte Schranken und also einen Grad bezeichnet, und alle Veränderungen an einem Dinge sind Abwechslungen seiner Schranken; was keine Schranken hat, ist darum auch keiner Veränderung unterworfen (106—112). Ob ein Ding für sich besteht oder durch ein anderes, hängt davon ab, ob es die Quelle seiner Veränderungen in sich hat oder nicht (114). Die Quelle (Übersetzung von Prinzip) der Veränderung ist Kraft, und so findet sich in jedem für sich bestehenden Dinge eine Kraft (115), die nicht mit dem bloßen Vermögen zu verwechseln ist, da durch dies eine Veränderung bloß möglich, durch die Kraft aber wirklich wird (117). Durch die Kraft erlangt das Mögliche seine Erfüllung und wird zur Wirklichkeit gebracht (120). So ist sie als wirkende Ursache ein Tun (120) und die Veränderungen eines vor sich bestehenden Dinges sind seine Taten (116). Das einfache Ding hat eine Kraft, es hat die Quelle seiner Veränderungen in sich und besteht daher vor sich (125—127). Es ist deutlich, daß hier Leibniz' Monadenbegriff gemeint ist, aber nur als Kraft, nicht als Vorstellung.

Die Dinge müssen durch eine bestimmte Ordnung miteinander verbunden sein, und ihr wendet sich die Erörterung im folgenden zu (132 ff.). Sie ist die Ähnlichkeit der Mannigfaltigen in dessen Folge auf- und nacheinander (132); es gibt sie sowohl in der Zeit wie im Raume (134). In der Ordnung hat alles seinen Grund, warum es diese und keine andere Stelle einnimmt, und so ist sie, wie alles, was einen Grund hat, begreiflich und kann andern ver-

ständlich erklärt werden (139). Insbesondere sind Wahrheit und Traum durch die Ordnung unterschieden (142—43). Ohne den Satz vom Grunde gibt es keine Wahrheit; und weil alles ineinander begründet ist, so entsteht eine Ordnung und ihretwegen ist in allen Dingen Wahrheit und jedes Ding ist etwas Wahres (144—46), eine bemerkenswerte und gegenüber der Scholastik neue Begründung der realen Wahrheit, nämlich aus dem durch den Grund begreiflichen Zusammenhang der Dinge. Dieser Zusammenhang ist die eigentliche Gewähr der Wahrheit. Die Ordnung hat Grade, und je mehr Ordnung, um so mehr Wahrheit (148—51). In der Ordnung ist dann weiter die Vollkommenheit begründet, denn sie ist die Zusammenstimmung des Mannigfaltigen (152). Sie ist daher lauter Ordnung (156), hat bestimmte Regeln (164—68) und Grade (168—74).

Schließlich wird noch die Verschiedenheit unter den Dingen erörtert, und zwar zunächst das Notwendige und Zufällige an ihnen (175—78). Notwendig ist, was im Wesen der Dinge begründet ist, es ist daher unveränderlich und von einerlei Art. Die Arten entstehen, wenn das, was das Wesen unbestimmt läßt, doch auf einerlei Art bestimmt ist (179). Die Determinierung ist auch der Grund des einzelnen Dinges (der Diesheit = haecceitas) und der Geschlechter und Arten (180—86). Ihr Unterschied besteht in der verschiedenen Einschränkung des in ihnen vor sich Bestehenden (183). Die Beziehung der verschiedenen Dinge aufeinander entspringt aus dem Grunde und ist nur aus diesem zu verstehen (188—99).

So ist der Satz des Grundes für den ganzen Aufbau dieser Realontologie von größter Wichtigkeit, ist er doch nicht, wie der des Widerspruchs, eine bloße Regel der Zergliederung, sondern eine der Verknüpfung, und auf die durchgängige Verknüpfung ist das Absehen Wolffs gerichtet. Unter seiner Wirkung wird das Wesen zum Realgrund des Dinges und ist nicht mehr bloße begriffliche Bestimmung. Entscheidend aber für die ganze Ontologie ist, daß jede Bestimmung aus der andern hergeleitet und alle zusammen, wenigstens der Absicht nach, als im Bewußtsein (letzthin im Selbstbewußtsein c. 1) begründet aufgewiesen werden, während die alte Ontologie sie einfach nebeneinander stellte und sie vielmehr von den Dingen ablas. Darum konnte Wolff sich nicht mit Unrecht rühmen, daß er zuerst aus der Grundwissenschaft ein System gemacht habe (Nachricht c. 7 § 78). In dieser Wandlung

kommt entscheidend der neue Standpunkt zur Geltung, die Ichbetontheit und das Beziehungsdenken.

Die folgenden Hauptstücke sind weniger grundlegend. Wichtig ist, daß sie behandelt werden und was in ihnen behandelt wird. Sie gelten nun der eigentlichen Realphilosophie, und dabei ist es bezeichnend für den Zusammenhang, in dem doch auch Wolff hier noch mit der von Thomas ausgehenden Gedankenbewegung steht, daß zunächst (c. 3) die empirische Psychologie folgt, nämlich die Lehre von der Seele überhaupt, was wir von ihr wahrnehmen [1]). Er geht dabei aus von einem nur von der Erscheinung hergenommenen Seelenbegriff, indem er die Seele bestimmt als das Ding, das sich bewußt ist. Gewiß ist sie an sich noch mehr, aber dies Mehr ist nur durch Schlüsse zu gewinnen, und hier soll von ihr nur behandelt werden, was an ihr wahrgenommen werden kann (192—93). In den späteren Auflagen hat er die Definition erweitert; sie soll danach das Ding sein, das sich nicht nur seiner, sondern auch anderer Dinge außer ihm bewußt ist, und er setzt in deutlicher Anlehnung an das qua ens der Metaphysik hinzu: insoweit wir uns bewußt sind (d. h. z. B. an dem Dingbewußtsein wird nur die Bewußtseinsseite betrachtet). Die umfassende seelische Gestalt ist dabei der Gedanke, denn Gedanken sind Veränderungen der Seele, deren wir uns bewußt sind (194 f.). Dabei sind zwei Seiten an ihnen zu unterscheiden. Zunächst beziehen sie sich auf Dinge außer uns, denn deren sind wir uns bewußt (194). Dadurch unterscheiden wir uns aber auch von den Dingen, deren wir uns bewußt sind, denn wir erkennen sie als von uns unterschieden, während wir die Gedanken als solche uns zurechnen, so daß die Gedanken sich auf Dinge außer uns und in uns beziehen (196—97). Der Gedanke kann dabei mancherlei Stufen durchlaufen, die durch die Begriffe dunkel, klar, deutlich bezeichnet werden (198—215), wobei die Klarheit das Licht der Seele ist (203), die Deutlichkeit ihren Gedanken Tiefe gibt (209). Tiefe ist also für Wolff Deutlichkeit, nämlich gedankliche Durchsichtigkeit, während man heute oft gerade in der Dunkelheit das Kennzeichen der Tiefe findet.

1) Wolff hat diese Anordnung auch in den späteren Auflagen beibehalten, obwohl er sie eigentlich schon in der Ausführl. Nachricht c. 7 § 79 zurückgenommen hatte und Thümmig lobte, weil er die empirische Psychologie richtiger hinter die Kosmologie gestellt habe. Dieser Anordnung ist er dann in seiner lateinischen Schriftenreihe gefolgt.



Im folgenden werden dann alle Zustände der Seele als Abwandlungen des Gedankens dargestellt, was nicht gleich als Intellektualismus zu verwerfen ist, da Gedanke ja nichts anderes als Bewußtsein und dies das Kennzeichen des Seelischen überhaupt ist. Der Aufbau geht dabei von unten nach oben, von der Empfindung bis zum freien Willen, wobei Wolff ganz in den Zusammenhang der psychologisierenden Richtung des Thomas zu gehören scheint. Viele der hier gegebenen Bestimmungen kehren bei Kant wieder, und das in die Kritik der reinen Vernunft eingebaute psychologische Gerüst stammt von Wolff.

Nur einige Bestimmungen, die allgemeine Bedeutung haben, seien hervorgehoben. Die Erörterung beginnt mit den Sinnesempfindungen und erhebt sich über die Einbildung, deren wichtige Regel die Assoziation ist, für die Wolff allerdings noch ein Wort fehlt (238), Gedächtnis und Aufmerksamkeit zum Verstande, der als die Kraft, das Mögliche deutlich vorzustellen, bestimmt wird (277) und, ohne Sinne und Einbildungskraft gedacht, reiner Verstand ist (282—85). „Begriff“ wird dabei hier etwas genauer bestimmt als in der Logik, nämlich als deutlicher und daher verständlicher Gedanke (276) oder auch als Vorstellung der Geschlechter und Arten und damit Grund der allgemeinen Erkenntnis (273). Daran schließt sich in einer Erörterung der Wörter ein ganzer Abriß der Grammatik (291—316) und ein Hinweis auf eine allgemeine Zeichenkunst (ars characteristica 317—24). Die Erfahrung ist die Erkenntnis, zu der wir gelangen, wenn wir auf die Veränderungen der Seele acht haben (325). Es folgt die psychologische Begründung von Begriff, Urteil, Schluß (336—60), Wissenschaft und Erfindung (361—67) und endlich die Lehre von der Vernunft, wobei Vernunft als Einsicht in den Zusammenhang der Wahrheit oder als Vermögen, diesen einzusehen, bestimmt wird (368). Diese Verknüpfung der Wahrheit zeigt sich an der Kunst zu schließen (368). Insbesondere ist die Vernunft daher Erkenntnis des Grundes, die eigentliche Erkenntnis des Weltweisen (381).

Mit § 404 wird zum praktischen Verhalten übergegangen und die Lehre von der Lust entwickelt. Als Gut wird dabei bestimmt, was unsern Zustand vollkommener macht (422). Über die sinnlichen Begierden und Affekte wird zum Willen vorgedrungen, der als eine Neigung des Gemüts gegen eine Sache um des Guten willen, das wir bei ihr wahrzunehmen meinen, bestimmt wird (492). Der Wille ist nichts ohne einen Grund, und dieser ist die Vor-

stellung des Guten (496), wobei die theoretische Auffassung des Willens deutlich ist. Und so wird auch die Freiheit, nämlich die Kraft der Seele, aus zwei Dingen zu wählen, was ihr am meisten gefällt (519), in der Vernunft begründet, denn nur die Einsicht in den Zusammenhang der Dinge zeigt, was gut oder böse ist (520). Darum ist auch Notwendigkeit in der Freiheit, da der Erkenntnis des Bessern notwendig seine Wahl folgt (521). Einige aber auch nur rein empirische Bemerkungen über den Zusammenhang der Seele mit dem Leibe (527—39) beschließen das Kapitel.

Es läge am nächsten, an diese empirische Betrachtung der Seele sofort die metaphysische vom Wesen der Seele anzuschließen, die den Grund für jene Erscheinungen angeben soll, was in der lateinischen Reihe auch geschieht, indem die Kosmologie vor die empirische Psychologie gestellt wird. Hier dagegen sagt Wolff, daß man dies Wesen nicht verstehen könne, ehe man nicht wisse, was eine Welt sei, und so handelt er zunächst im vierten Kapitel von der Welt. Allerdings sollen nicht deren einzelne Veränderungen besprochen werden, die der Schrift von den Wirkungen der Natur vorbehalten bleiben, sondern nur, was zu ihrer allgemeinen Erkenntnis gehört (540—41). So wird also nicht die empirische Betrachtung fortgesetzt, sondern mehr nach dem Wesen der Welt gefragt, und insofern erscheint das Kapitel als der Anfang der eigentlichen Realontologie, die nun in den drei Stufen Welt, Seele und Gott vorgeführt wird. Es handelt sich hier um die Lehre von den äußeren Dingen, und daher gibt es manche Berührungen mit der Lehre von den Dingen überhaupt im zweiten Kapitel. Eine so deutliche Grenze, wie sie Kant zwischen den entsprechenden Gliedern, der Transzendentalphilosophie und der Metaphysik der Natur, zieht, findet sich nicht. Abermals wird von dem unmittelbaren Befunde ausgegangen (542); er zeigt uns an der Welt dreierlei, viele Dinge, ihren Wechsel und ihre Verknüpfung durch den Grund (543), und so ist die Welt eine Reihe veränderlicher Dinge neben- und nacheinander, die miteinander verknüpft sind (544) oder die Verknüpfung in Raum und Zeit (545—50). Sie ist ein zusammengesetztes Ding, dessen Wesen in der Art seiner Zusammensetzung liegt (551—52). Sie ist eine Maschine, und deshalb ist Ordnung und Wahrheit in ihr (557—60). Und innerhalb dieser Ordnung sind die Begebenheiten notwendig (562). Wirklich ist, was in dem Zusammenhang der gegenwärtigen Welt begründet ist

(572). Da die Welt aber auch hätte anders sein können, so gehört sie zu den zufälligen Dingen (576—81).

Im folgenden werden die einfachen Dinge oder die Elemente (582—605) und die zusammengesetzten oder die Körper (606—700) behandelt. Der Zusammenhang mit Leibniz ist dabei deutlich. Die einfachen Dinge sind die Monaden, die in Harmonie miteinander stehen (599—600); jedoch wird von ihrer Beseelung abgesehen, und auf eine genauere Bestimmung der Harmonie der Dinge läßt sich Wolff nicht ein. Körper ist das Ding, das aus Materie zusammengesetzt ist und eine bewegende Kraft hat (626), wobei also entgegen Leibniz die Materie noch neben der Kraft angenommen wird. Wolff entwickelt dann eine dynamische Naturauffassung (623 ff.), wobei er aber von den Leibnizschen Unterscheidungen im Specimen dynamicum keinen Gebrauch macht. Die ganze Natur ist nichts anderes als die ganze Kraft der Welt (629). Die Materie ist in steter Bewegung (644). Zuletzt (701—26) spricht Wolff noch über die Vollkommenheit der Welt, die in der Übereinstimmung des Mannigfaltigen liege. Dies näher auszuführen, bedürfte es einer besonderen Wissenschaft (708), wie sie später die Schrift von den Absichten der Natur liefert.

Die beiden letzten Kapitel entsprechen der früheren Pneumatik, da die Lehre von den Engeln wegbleibt. Aber die Behandlung ist in der Seelenlehre eine ganz andere geworden. Das fünfte Kapitel von dem Wesen der Seele und eines Geistes überhaupt enthält ganz am Schlusse wohl auch Ausführungen, die zu der Lehre von der anima separata gehören, die die Seele ja wesentlich nur im Jenseits berücksichtigte. Aber in der Hauptsache bringt es die wissenschaftlichen Erklärungen zu den im dritten Kapitel dargelegten Erscheinungen. Diese sollen hier auf ihr Wesen zurückgeführt und es soll gezeigt werden, wie sie in diesem begründet sind (727). Die empirische Psychologie dort wird hier also durch eine metaphysische ergänzt, aber auch diese gilt nur der weltgebundenen Seele. Den Ausgang und die dauernde Grundlage aller Erklärungen bildet abermals das Bewußtsein: wir sind uns unserer und anderer Dinge außer uns bewußt und bemerken den Unterschied zwischen beiden (728—30, vgl. Fichtes Ich und Nicht-Ich). Vorbedingung dafür ist das Gedächtnis, durch das wir den Gedanken in der Zeit bewahren und ihn durch die Teile der Zeit von sich selbst unterscheiden (735). Wesentlich ist dabei, daß die Seele die Dinge außer ihr als von sich unterschieden erkennt. Das

könnte eine Maschine niemals leisten (738—41), und so wird die Seele als ein vom Körper unterschiedenes, einfaches, vor sich bestehendes Ding bestimmt, das eine Kraft hat, die sich in ihren Veränderungen zu erkennen gibt (742—48). Alle Veränderungen, die im dritten Kapitel behandelt sind, werden dabei zuletzt auf die Kraft, die Welt vorzustellen, zurückgeführt; das andere kommt von dieser her und in ihr besteht das Wesen der Seele (753—56). So werden die seelischen Zustände als Abwandlungen der Vorstellung angesehen. Daß dieser Seelenbegriff sowohl Descartes wie Leibniz verpflichtet ist, leuchtet ein.

Nachdem zunächst die Frage nach der Übereinstimmung der Gedanken mit dem Leibe verhandelt und im Sinne von Leibniz' vorherbestimmter Harmonie entschieden ist (760—81), werden (782 ff.) abermals alle Stufen der seelischen Zustände von der Empfindung bis hinauf zum freien Willen durchgegangen. Dabei soll überall gezeigt werden, wie sie aus der Kraft, sich die Welt vorzustellen, entspringen. (Auch hier wird Wert auf die Neutralität gegenüber der Frage Idealismus oder Realismus gelegt 787). Man denkt bei dieser Ableitung an Fichte, der die Stufen des Seelischen ebenfalls aus dem Verhältnis von Ich und Nicht-Ich gewinnt. Es erübrigt sich, diese Folge noch einmal zu entwickeln; bemerkenswert ist auch hier überall das Bemühen, immer eines aus dem andern herzuleiten, also abermals der Zusammenhang, der durch die gemeinsame Verwurzelung in der Vorstellungskraft gewährleistet ist. Nur Einzelheiten seien herausgehoben, die eine Verbindung zwischen Leibniz und Fichte herstellen (vgl. meine Fichte-Forschungen S. 309—19). Obwohl Wolff Leibniz' schlafende Monaden dahingestellt sein läßt (806, 900) und Seele nur im Bereich des Bewußten anerkennt, eignet er diesem doch entschiedene Spontaneität zu. So sind ihm die Empfindungen nur scheinbar von außen bedingt und Leidenschaften, in Wahrheit vielmehr Taten der Seele (818). Sie hat Bilder und Begriffe der Dinge schon in sich und wickelt sie nur in einer mit dem Leibe zusammenhängenden Ordnung aus sich heraus (819); die leere Tafel eines Aristoteles und Locke wird abgelehnt (820). Bezeichnend ist auch (im Vorblick auf Kant) die wichtige Rolle, die Wolff der Einbildungskraft bei der Begriffsbildung zuschreibt (832—33). Die Vernunftschlüsse entstehen aus einem Satz der Empfindung und einem der Einbildungskraft (841). Mit Bezug auf die Erkenntnis der Dinge haben unsere Gedanken daher einen dreifachen zureichenden

Grund: die Harmonie der Empfindungen mit den Veränderungen in den Sinnen, die Regel der Einbildung und die Vernunftschlüsse (847). Schließlich werden auch Vernunft (865) und Wille (878) aus der Vorstellungskraft abgeleitet und gezeigt, wie die Freiheit mit der vorherbestimmten Harmonie bestehen könne (883). Als Geist wird ein Wesen bestimmt, das Verstand und Willen hat (896), und es wird das Stufenreich der Geister betrachtet, Leibniz' Ausdehnung desselben auf die Materie aber beiseite gelassen (900). Und hier werden schließlich auch einige Bemerkungen über die Seele als einfaches und daher unverwesliches Wesen gemacht (921); die Unsterblichkeit wird nur der menschlichen Seele zugeschrieben, weil nur diese Person ist (925—27).

Am wenigsten Bemerkenswertes bietet das letzte, das sechste Kapitel von Gott. Es entspricht am meisten der philosophischen Gotteslehre der Scholastik im speziellen Teil der Metaphysik, wie diese sich ja auch in der natürlichen Theologie des 18. Jahrhunderts am unmittelbarsten fortsetzte. Der eingangs entwickelte Gottesbeweis weicht allerdings von dem der Scholastik ab, indem auch er von dem Selbstbewußtsein ausgeht, allerdings nicht im Sinne des psychologischen Beweises von Descartes. In dem Selbstbewußtsein ist die erste Gewißheit des Seins begründet; alles Sein aber setzt als seinen Grund ein notwendiges Sein voraus. Dies kann nicht in uns und überhaupt in nichts Endlichem, also weder in der Welt noch in der Seele liegen, sondern nur in einem von beiden unterschiedenen selbständigen Wesen, und das ist Gott (928—46). Der Beweis erinnert deutlich an den später von Kant verteidigten „einzig möglichen". Die Kritik an den übrigen Gottesbeweisen, die Wolff in der Ratio praelectionum vorbrachte, hat er hier nicht wiederholt. Daran schließt sich (947 ff.) die Entwicklung der göttlichen Eigenschaften, wovon nur Weniges hervorgehoben sei. Die Wahrheit in der Welt liegt darin, daß alles ineinander begründet ist, und das hat seinen Grund in dem göttlichen Verstande, der so der Ursprung aller Wahrheit ist (976). Der göttliche Verstand ist die Quelle des Wesens oder des Möglichen, der göttliche Wille die der Wirklichkeit. Für das Mögliche darf man sich darum in der Wissenschaft nicht auf Gottes Willen berufen, und es ist ein Irrtum, daß er das Wesen der Dinge nach Willkür hätte einrichten können (989—95). Gottes Wesen wird also letzthin in seinen Verstand und nicht in seinen Willen gesetzt. Wiederum im Vorblick auf Fichte und seine Jugendschrift seien

die Bemerkungen über die Kennzeichen einer göttlichen Offenbarung hervorgehoben (1010—19). Die Welt ist ein Werk der göttlichen Weisheit, und Gottes Hauptabsicht ist dabei, seine Herrlichkeit zu offenbaren (1037—46).

In den Vorreden zu den späteren Auflagen hebt Wolff besonders den Nutzen des Buches für Moral und Religion hervor; das hängt mit seinem Streite zusammen, von dem hier noch abgesehen wird. Auch die zuerst 1724 erschienenen „Anmerkungen", die dann einen zweiten Band ausmachen, gehören zu dem Streit. Sie erläutern jeden Paragraphen, entsprechen literarisch in ihrem Verhältnis zum ersten Bande also dem zweiten Bande von Schopenhauers Welt als Wille und Vorstellung. In der Vorrede kommt das dringende Verlangen zum Ausdruck, seine Gedanken nach ihrem ganzen Zusammenhang zu verstehen. Davon wußte das 17. Jahrhundert nichts. Im übrigen enthält fast jeder Satz dieser Vorrede das Wörtchen Ich.

Auf die beiden Teile der theoretischen Philosophie ließ Wolff alsbald die beiden der praktischen folgen. Die Deutsche Ethik trägt dieselbe Jahreszahl 1720 wie die Metaphysik, die Politik die von 1721. Es ist reizvoll zu beobachten, wie er von seinen Grundgedanken aus, daß alle Wahrheit im Zusammenhang liege, nun auch die Fragen der Ethik aufrollt. Denn er ist überzeugt, daß auch das Gute irgendwie aus der Wahrheit entspringt. Darum soll, wie er in der Vorrede sagt, sein Werk zur Tugend anleiten, indem es einen deutlichen Begriff derselben gibt. Durch ihn erhalten wir ein ruhiges Gewissen, eine psychologisch sicher bezeichnende Bemerkung. Auch hier kommt es ihm vor allem auf den begründeten Zusammenhang an. Jede Regel soll durch tüchtige Gründe bestätigt und alles in beständiger Verknüpfung vorgetragen werden, Verknüpfung auch mit dem vorangehenden Werke, da er alles aus der Natur Gottes und der Seele erweisen will. Dabei will er seiner Weisheit kein mathematisches Kleid anlegen, wohl aber das Innere der mathematischen Lehrart annehmen, ein Standpunkt, der ja überhaupt das deutsche Werk kennzeichnet. Am Schluß der Vorrede wird noch besonders hervorgehoben, daß das Gute nur nach den Kräften der Natur, nicht unter dem Gesichtspunkt der Gnade behandelt werden soll, doch sollen seine Gedanken ein Führer zur Gnade sein, weil sie den großen Vorzug derselben erkennen lasse.

Das Werk bietet einen ersten grundlegenden Teil, der vom Tun

und Lassen der Menschen überhaupt handelt, der zweite bis vierte enthalten dann die Pflichtenlehre im besonderen. Der erste Teil beginnt mit dem entscheidend wichtigen Kapitel von einer allgemeinen Regel der menschlichen Handlungen und dem Gesetz der Natur. Diese Regel der Beurteilung ist dabei der Zusammenhang, denn in diesem liegt die Vollkommenheit. Der Mensch befördert seine Vollkommenheit, wenn seine Handlung mit den früheren und späteren und dem ganzen Wesen des Menschen übereinstimmt, seine Unvollkommenheit, wenn dies nicht der Fall ist (§ 2). So gibt also der in der Metaphysik so stark herausgearbeitete Gedanke der Ordnung auch der Ethik ihr Gepräge. Was unsern Zustand vollkommener macht, ist gut, das Gegenteil böse (3). Die Handlungen sind daher „vor und an sich selbst“ gut oder böse, und werden es nicht erst durch Gottes Willen: also auch hier der klassische Vorrang des Werts vor dem Willen, im Gegensatz zu dem (mehr christlichen) Voluntarismus, wie wir ihn stärker bei Thomas fanden. Daher ist die Auffassung auch intellektualistischer, denn die Erkenntnis des Guten ist Bewegungsgrund des Willens, und zwar notwendiger (6). In dem Bewegungsgrund, eine Handlung zu wollen oder nicht zu wollen, liegt zugleich die Verbindlichkeit, sie zu vollbringen oder zu unterlassen (8), und zwar verbindet uns die Natur der Dinge und unsere eigene (9). Die Regel dieser Verbindlichkeit lautet, das Gute zu vollbringen und das Böse zu unterlassen, oder zu tun, was unsern und anderer Zustand vollkommener macht, und zu unterlassen, was ihn unvollkommener macht (12). Zu beurteilen ist dies aus der Zusammenstimmung mit andern Zuständen und dem Wesen und der Natur des Menschen (13). Es ist dies daher ein Gesetz der Natur (17), ja Wolff geht so weit zu sagen, daß es stattfinden würde, auch wenn kein Gott wäre (20—22). Vielmehr ist dies Gesetz der Natur zugleich göttliches Gesetz (29, 34), und auch Gottes Wille kann kein anderes Gesetz machen (35). Die Vernunft lehrt das Gesetz kennen, ist sie doch die Einsicht in den Zusammenhang der Dinge (23). Der vernünftige Mensch ist sich daher selbst Gesetz (24). So ist das Gesetz der Natur nichts anderes als die Übereinstimmung unserer Handlungen mit der Natur (28). Der vernünftige Mensch wird das Gute um des Guten willen tun, ohne Rücksicht auf Lohn oder Strafe (38). Das höchste Gut oder die Seligkeit ist die Vollkommenheit, die zugleich mit Glückseligkeit verbunden ist (44—62). Die Fertigkeit, seine Handlungen nach dem Gesetz der Natur einzurichten, oder die

Fertigkeit zur Vollkommenheit ist Tugend (64—65). Die Anknüpfung an stoische Lehren ist hier überall deutlich.

An diese Grundgedanken wird dann im zweiten Kapitel die Lehre vom Gewissen nahe herangerückt. Ist es doch nichts anderes als das Urteil von unsern Handlungen, ob sie gut oder böse sind (73). Dies wird aber darnach beurteilt, was sie in unserem oder anderer Zustände nach sich ziehen, und da dazu eine Einsicht in den Zusammenhang der Wahrheiten erforderlich ist, so kommt das Gewissen aus der Vernunft (90), und die Demonstration durch Vernunftschlüsse ist das Mittel, um auszumachen, ob das Gewissen richtig ist (94). So ist das Gesetz der Natur Gesetz des Gewissens und daher Aussage der Vernunft (137). Das dritte Kapitel gibt mehr praktische Ratschläge, wie der Mensch seine Vollkommenheit auf Erden erstreben solle, nämlich indem er sein Leben weislich einrichte und einen ordentlichen Wandel führe (139—42). Auch dabei ist der intellektualistische Zug unverkennbar; es kommt hauptsächlich auf die Fertigkeit des Urteils an, die einen befähigt, die richtigen Überlegungen anzustellen. Überlegte Lebensführung ist die Hauptsache.

Damit konnte nach Wolffs eigenem Ansatz der allgemeine Teil wohl schließen; aber in sichtlichem Wettbewerb mit Thomas fügt er noch ein viertes Kapitel an, in dem er einige Regeln geben will, um der Menschen Gemüter zu erkennen. Der Unterschied in der Denkhaltung beider Männer kommt dabei zu einem deutlichen Ausdruck. Bei Thomas, diesem vitalen Menschen, steht die wirkliche Lebensbeobachtung und tatsächliche Menschenkenntnis im Vordergrund. Gewiß sucht auch er durch seine Lehre von den Arten der Liebe ein System hineinzubringen, ein System der Menschentypen; aber um dies zu füllen, bedarf es immer eines unmittelbaren Einfühlens, durch das der Grad bestimmt wird, in dem der Einzelne an den verschiedenen Arten der Liebe Teil hat. Bei Wolff ist die reale Lebenserfahrung viel dürftiger, dagegen kommt ihm auch hier alles darauf an, sie auf allgemeine Regeln zu bringen und in formellen Vernunftschlüssen auszusprechen (vgl. besonders 192—93 und Vorbericht zur 3. Aufl. § 8, 2—3; ebenso Nachricht c. 9 § 140). Dies Allgemeine zu finden, sei die eigentliche Aufgabe, während man bisher, wie er mit einem wohl Thomas geltenden, etwas verächtlichen Seitenblick sagt, nur einzelnes beobachtet habe (195).

Die drei folgenden Teile handeln dann nach einer schon der

Scholastik bekannten Einteilung von den Pflichten des Menschen gegen sich selbst, gegen Gott und gegen andere. Früher hätte man die gegen Gott vorangestellt, Wolff geht auch hier vom Subjekt und seiner Beziehung auf sich selber aus. Auf den nicht weiter originellen Einzelinhalt einzugehen, erübrigt sich. Bemerkenswert ist abermals das Bemühen, alles im Zusammenhang aufzuweisen und eines aus dem andern herzuleiten. Auf diesen Vorzug seines Buches macht er in den Vorreden zu den späteren Auflagen nachdrücklich aufmerksam (vgl. bes. Vorbericht zur 3. Aufl. § 7), und er hat gewiß auch dessen Erfolg begründet.

Von der Deutschen Politik kann uns ebenfalls nur das Allgemeine beschäftigen. Sie gründet sich, wie in der Vorrede gesagt wird, auf die Moral, wie diese auf die Metaphysik, so daß der Zusammenhang nicht abreißt. In der Tat ist die ganze Betrachtungsweise moralisierend, und die selbständige Eigenart des Politischen kommt kaum zur Geltung, wie denn nach derselben Vorrede der Sinn der Politik nur in dem Nachweis gesehen wird, wie die Menschen mit vereinten Kräften ihre Glückseligkeit befördern können. „Die ganze zeitliche Glückseligkeit beruht auf einem wohl eingerichteten Staate". In Anklang an bekannte Worte Platons und später Kants sagt Wolff, daß es nützlich wäre, einen vollkommenen Staat zu beschreiben als Spiegel und Probierstein; er wolle aber nur zeigen, wie sich ein Staat auf unserm Erdboden einrichten ließe, und zwar „nach meiner Art", d. h. nach seiner gewohnten Lehrart mit genauer Bestimmung der Wörter und der beständigen Verknüpfung der Wahrheiten.

Die Schrift zerfällt in zwei Teile. Der erste behandelt die Gesellschaften der Menschen, d. h. vor allem Familie und Hausgemeinschaft, der zweite das gemeine Wesen, d. h. den Staat. Etwas genauer werden wir beide Male nur die ersten, grundlegenden Kapitel zu betrachten haben. Das des ersten Teils gilt den Gesellschaften der Menschen überhaupt; sie werden damit begründet, daß die Menschen verbunden sind, miteinander zu leben, da sie nur so einander zur Glückseligkeit dienen und die eigene Vollkommenheit fördern können (§ 1). Die Gesellschaft ist daher nichts anderes als der Vertrag einiger Personen, mit vereinigten Kräften ihr Bestes zu fördern (2). Doch dürfen ihre Absichten nicht dem Gesetz der Natur zuwider sein (5). Wenn dieser Ausgang ziemlich individualistisch klingt, so wird weiterhin die Gesellschaft doch als eine Person bezeichnet, in der keiner seine Wohlfahrt mit

Nachteil der andern suchen darf (6). In einer Gesellschaft, die dem Gesetz der Natur zuwider ist, braucht man allerdings nicht zu bleiben (7), und auch nicht, wer in ihr geschädigt ist, aber dann darf er nur austreten, wenn die andern keinen Schaden davon haben (8—9). Gegen die Absicht der Gesellschaft darf keiner etwas unternehmen; die gemeine Wohlfahrt ist ihr höchstes Gesetz (10—11). Sie geht daher der besondern vor, doch darf sie nicht weiter erstreckt werden, als es die Absicht der Gesellschaft fordert (12). So ist das allerdings begrenzte Vorrecht der Gemeinschaft vor dem Einzelnen deutlich. Pufendorfs Begriff der socialitas wirkt nach, und es laufen die Fäden zur Staatslehre des deutschen Idealismus hinüber.

Ähnlich sind die Gedanken, die im ersten Kapitel des zweiten Teils über das gemeine Wesen überhaupt vorgetragen werden. Ein solches ist nötig, da die Hausgemeinschaft nicht für sich bestehen kann und keine genügende Sicherheit gewährt (210—13). Die Absicht des gemeinen Wesens ist die Beförderung der Wohlfahrt und die Erhaltung der Sicherheit (214). Sein Hauptgesetz lautet daher, zu tun, was die Wohlfahrt befördert und die Sicherheit erhält, und das Gegenteil zu unterlassen (215). Auch hier wird betont, daß die gemeine Wohlfahrt der besonderen vorgehe (216 bis 219), und auch das gemeine Wesen wird als eine Person betrachtet (220). Die Wahrheiten der Politik sind in denen des Naturrechts und der Sittenlehre begründet und sind alle genau miteinander verknüpft (228).

Auf die übrigen, sehr ins Einzelne gehenden Ausführungen über häusliche und staatliche Gemeinschaft kann hier nicht eingegangen werden. Man wird bezweifeln dürfen, ob all diese Gedanken in Wolffs eigenem Garten gewachsen sind. Auch in der Scholastik war ja eine solche alle Einzelheiten berücksichtigende und auf praktische Wirkung zielende Betrachtung durchaus üblich. Dies etwas hausbackene, aber äußerst nützliche Darlegen aller Lebensverhältnisse unter sittlichen Gesichtspunkten ist gewiß ein Erbe schon der deutschen Schule des 17. Jahrhunderts. Viele Einzelheiten mögen von daher und aus sonstiger praktischer Literatur stammen. Besonders hingewiesen sei auf die Gedanken zur Pädagogik, zur Lehre von den Regierungsformen, zur Wirtschafts- und Soziallehre. Eine kurze allgemeine Kennzeichnung muß genügen.

Die stark moralisierende Betrachtung wurde schon erwähnt. Meistens liest sich das Buch wie eine angewandte Ethik, und die

selbständige Bedeutung des Politischen ist nicht erkannt. Der Staat wird deshalb auch trotz des Kapitels über den Krieg (p. 2 c. 7) in der Hauptsache nur innenpolitisch gesehen. Aber trotz dieser zweifellosen Schranken kann man sich der tüchtigen, auf das Echte und Beständige gerichteten Sinnesart nur freuen, die aus allen Teilen des Werkes spricht. Es ist die Welt des aufgeklärten Absolutismus, in der sich das deutsche Bürgertum entfaltete. Das Bild des deutschen Bürgers in seiner ganzen Tüchtigkeit tritt einem — besonders in Verbindung mit der Pflichtenlehre der Ethik — anschaulich entgegen, und es verdient wohl neben den romanischen Typen der Zeit, dem honnête homme, dem galant homme, dem Heros (Gracian), beachtet zu werden, ja es ist vom sittlichen und insbesondere deutschen Standpunkt aus diesen zweifellos überlegen. Diese sittliche Durchleuchtung des Bürgertums brauchte auch nicht auf die Engländer und ihre moralischen Wochenschriften zu warten, sondern erwuchs ganz unabhängig von ihnen aus echtem deutschem Leben. Und die hier entwickelten Gedanken wirkten zweifellos, wie das Leben, dem sie entsprangen, aufs Stärkste nach, auch noch im deutschen Idealismus. Man ist erstaunt, manche Gedanken, die man erst diesem gutzuschreiben pflegt, bereits in den Ausführungen Wolffs anzutreffen.

Was dem Ganzen sein Gepräge gibt, ist im Gegensatz zum Individualismus Westeuropas der schöne Ausgleich zwischen Persönlichkeit und Gemeinschaft. Alles ist auf die letztere ausgerichtet, und der Einzelne kann nur in ihrem Rahmen sein Leben führen; aber anderseits finden ihre Rechte Grenzen an den nicht aufzugebenden Rechten des Einzelnen. So durchzieht das Ganze eine echt soziale Gesinnung. Sie kommt besonders in den Gedanken über das Verhältnis des Menschen zu seiner Arbeit und über die Regelung derselben innerhalb des gemeinen Wesens zum Ausdruck, in der Forderung der Arbeitsbeschaffung (280), gerechten Arbeitslohns (ebd.) und der Regelung der Arbeitszeit (377).

In der Vorrede zur Politik weist Wolff, wie schon in der Ratio praelectionum (s. 2 c. 6 § 22—24), auf die Sitten- und Staatslehre der Chinesen hin, die mit der seinigen übereinstimme. Zu dem offenbar größeren Werk, das er dabei (April 1721) ankündigte, aber auf später verschob, ist er nicht gekommen [1]). Dagegen hielt er im Juli 1721 bei Übergabe seines Prorektorats eine „Oratio

1) Sein Schüler Bilfinger dagegen veröffentlichte 1724 ein größeres Werk „Specimen doctrinae veterum Sinarum moralis et politicae".

de Sinarum philosophia practica“ (gedruckt erst 1726), die viel Staub aufwirbelte. Sachlich gehört sie in den Zusammenhang seiner praktischen Philosophie. Ist es doch im Grunde seine eigene Morallehre, die er hier als die der Chinesen und besonders des Confucius darlegt, wobei er sich rühmt, diese besser zu verstehen als ihre bisherigen Erklärer, weil er sie in ihrem Zusammenhang erkenne. Die Absicht seiner Rede ist der Nachweis, daß man auf diese Morallehre durch bloße Beobachtung der menschlichen Natur und ohne Rückgang auf eine göttliche Offenbarung geführt werde. Die letztere soll dabei nicht etwa geleugnet, sondern nur die Möglichkeit einer rein aus der Vernunft entsprungenen Sittlichkeit erhärtet werden. Eine solche Verselbständigung der Vernunft gegenüber der Offenbarung paßte allerdings besser zur reformierten Auffassung, und man begreift daher, daß Wolff diese Rede erst nach seiner Übersiedlung nach Marburg veröffentlichte. Nur nebenher sei daran erinnert, wie sich damals überhaupt — besonders auf Grund der Berichte jesuitischer Missionare — die Aufmerksamkeit der chinesischen Welt zuwandte. Wolff benützt dies Interesse hier zu Gunsten seiner Philosophie[1]).

Noch im selben Jahre 1721, da Wolff mit der Politik sein deutsches System abgeschlossen hatte, ging er zu einer neuen Gruppe deutscher Schriften über, die der Naturwissenschaft gelten. Man kann sie als eine Art Anhang zu den systematischen Hauptschriften betrachten, wie die mathematischen als eine Vorbereitung. Diese weiteren sechs Bände fallen im Ganzen außerhalb unserer Betrachtung; sie sind ein erstaunliches Zeugnis für Wolffs Lehrgabe und seinen unermüdlichen Lehreifer. Auch in ihnen wird man, wie in der Mathematik, keine eigenen Forschungen, sondern nur geschickte Übermittlung des damaligen Standes der Forschung sehen dürfen. Für unsere Zwecke seien nur einige allgemeine Gesichtspunkte herausgehoben.

Wolff stellt das Ganze auf eine breite empirische Grundlage, indem er drei Bände „Allerhand nützliche Versuche“ vorausschickt, in denen wohl alle wichtigeren damals bekannten physikalischen

1) Als seine Quelle nennt er Rat. prael. s. 2 c. 7 § 22 das Buch von Noël, in der Vorrede zur Oratio das des Coupletus. Es handelt sich um die Werke der beiden französischen Jesuiten Philipp Couplet, Confucius Sinarum philosophus 1687 und Franz Noël, Philosophia Sinica 1711. Vgl. auch Virgile Pinot, La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France (1640—1740), 1932.

Experimente geschildert werden. Es soll dadurch, wie er in der Vorrede zum ersten Bande ausführt, der Weg zur Erklärung der Naturbegebenheiten gebahnt werden, indem Erfahrung und Vernunft verbunden werden, da jene die Grundlage bietet, diese die Verknüpfung hinzubringt. Er wendet sich dabei gegen ein Verfahren bloß begrifflicher Erklärung aus angenommenen Elementen, die wir doch nicht ergründen können; das heißt, die Natur zwingen, sich nach unsern angenommenen Sätzen zu richten. Experimente dagegen dienen dazu, die Natur zu vermögen, uns sehen zu lassen, was unserm Unterricht dient. Ihre Absicht ist, tüchtige Gründe zur Erklärung der natürlichen Begebenheiten zu erlangen und das durch die Vernunft Herausgebrachte durch untrügliche Proben zu rechtfertigen. Man sieht, wie stark die Erfahrung von Wolff betont wird, als Grundlage und als Ergebnis der Forschung (vgl. auch Nachricht c. 11 § 164). Dies brauchte die deutsche Philosophie wirklich nicht von den Engländern zu lernen. Ist doch, wie es in der Vorrede zum dritten Bande heißt, die Erfahrung ein unerschöpflicher Brunnen der Wahrheit.

Auf den Versuchen baut sich unmittelbar die Deutsche Physik auf. Auch hier betont Wolff in der Vorrede, daß sich alles auf Erfahrung gründe, und daß es noch zu zeitig sei, um wie Descartes alles aus allgemeinen Gründen herzuleiten. Er stellt sich also in dem Gegensatz des Rationalismus und Empirismus entschieden auf die Seite des Empirismus; auch mit Newtons Phänomenalismus kann man seinen Standpunkt vergleichen (s. o. S. 143 bis 145). Für die Philosophie kommt inhaltlich allein das erste Kapitel in Betracht, das von dem Wesen und der Natur der Körper und ihren daher rührenden Eigenschaften handelt; es wiederholt aber nur Bestimmungen, die schon in dem vierten Kapitel der Deutschen Metaphysik entwickelt sind. Es wird dabei (§ 34) auf den durchgängigen Zusammenhang der Körper hingewiesen, der zeigt, daß immer einer um des andern willen da ist, woraus man die Absichten der Dinge erkennt.

Dies leitet zu der Deutschen Teleologie hinüber, die wieder mehr in philosophische Fragen einschlägt, da sie sich mit der Theologie berührt. In der Widmung[1]) betont Wolff, daß Vernunft und Heilige

1) Es ist dies innerhalb der deutschen Reihe die zweite, die erste, die der Deutschen Physik 1723, war an Peter den Großen gerichtet, also im Jahre seines Streites. Vorher ließ sein Stolz anscheinend solche Widmungen nicht zu.



Schrift sich nicht widersprechen können. Weltweise und Gottesgelehrte müßten einander daher etwaige Irrtümer nachweisen, und die letzteren hätten in dieser Hinsicht kein Vorrecht. Hier soll nun die Welt, wie es in der Vorrede heißt, als der Spiegel der göttlichen Vollkommenheit gezeigt werden; dies sei der eigentliche Probierstein der Lehre von der Welt. Auch dabei ist es der Gedanke der Verknüpfung, der ihn beschäftigt. Eins ist immer um des andern willen da und eines mit dem andern verbunden, aber ohne daß sich daraus Fatalismus ergäbe. Über den Unterschied der weisen Verknüpfung und der fatalen Notwendigkeit hat er 1723 eine besondere Schrift veröffentlicht (Nr. 76 Gottsched), die in den Zusammenhang seiner Kämpfe gehört. Bemerkenswert ist, daß Wolff finis mit Absicht wiedergibt und damit das auch schon bekannte Wort Zweck zurückdrängt[1]). In dem ersten, allgemeinen Teil wird im ersten Kapitel als die Hauptabsicht der Welt die Offenbarung der Herrlichkeit Gottes bestimmt (§ 2); sie ist darum so eingerichtet, daß man aus ihr Gottes Vollkommenheit erkennt, und zwar weil immer eins um des andern willen da ist. Diese Erkenntnis ist aber, wie es im zweiten Kapitel heißt, nur dadurch möglich, daß die Welt zufällig ist, denn das Notwendige kann auch in sich gegründet sein. Daher ist die Welt ein Spiegel der Freiheit des göttlichen Willens, in ihrer Unendlichkeit ein Spiegel der unendlichen Erkenntnis Gottes und in ihrer Ordnung ein Spiegel der göttlichen Weisheit. Diese Auffassung führt aber nicht zur Fatalität, weil die Veränderungen der körperlichen Dinge ihren Grund nicht nur in ihrem Wesen, sondern auch in der Bewegung haben und die Regeln der Bewegung keine geometrische Notwendigkeit besitzen (§ 16). Endlich wird die Welt noch als Spiegel der göttlichen Macht, Vernunft, Güte und Gerechtigkeit betrachtet. Diese Gedanken werden dann auf das Weltgebäude im Ganzen und im zweiten Teil auf die besonderen Arten der Dinge angewandt.

Mit diesem Werke hängt das letzte der deutschen Reihe eng zusammen, die Deutsche Physiologie. Ist doch seine Absicht, daß man daraus die Weisheit, Güte und Macht Gottes erkenne (Vorrede). Insbesondere soll die Betrachtung des menschlichen Leibes zur Selbsterkenntnis führen, denn er ist eine Welt im kleinen. Damit hat er mit Gottes Beistand in beständiger Verknüpfung seine Arbeit zu Ende geführt. Ihr Nutzen zeigt sich an der großen

---

1) Vgl. Piur a. a. O. S. 81 f. Brockes, Irdisches Vergnügen in Gott (1721 ff.) hat gleichzeitig Zweck.

Verbreitung seiner Schriften. Er freut sich, wenn auch andere bauen helfen: Gott sende Arbeiter! (Vorrede).

Aber Wolff hätte nicht Wolff sein müssen, wenn er damit sein Werk so einfach abgeschlossen hätte, ohne sich erneut über dasselbe zu äußern. Diesem Bedürfnis hat er noch einmal gründlich die Zügel schießen lassen, indem er in der „Ausführlichen Nachricht von seinen eigenen Schriften" eine Art abschließendes Gegenstück zu der einleitenden „Ratio praelectionum" veröffentlichte. Äußerlich hatte er zwei Anlässe dazu, nämlich einmal seinen berühmten Halleschen Streit, in dessen Zusammenhang er seine Schriften wegen ihrer Vereinbarkeit mit Religion und Moral rechtfertigen wollte; ferner wollte er aber auch seine Unabhängigkeit von Leibniz dartun, da ihm der, wie wir (S. 150 Anm.) sahen, von seinen Gegnern aufgebrachte Name einer Leibniz-Wolffschen Philosophie sehr unangenehm war. Hauptsächlich aber führte ihm doch die bei ihm so tief eingewurzelte Neigung die Feder, über das schon Gesagte noch einmal etwas zu sagen. So bietet die Schrift im ersten Kapitel eine kurze Übersicht über die ganze deutsche Reihe, dann in den Hauptkapiteln 6—12 eine Inhaltsangabe der einzelnen Werke. Die weiteren Kapiteln, 13 Von dem Nutzen der Weltweisheit und 15 Wie man sie studieren soll, geben eigentlich jedes abermals eine besondere Übersicht; und zu allem Überfluß wird schließlich in der Vorrede noch einmal über den Inhalt dieser Schrift selber berichtet, also der Inhalt einer Inhaltsangabe. Schließlich scheint es Wolff fast selber zu viel geworden; mit einem Seufzer der Erleichterung erklärt er im letzten Paragraphen (232), der die gesamte deutsche Reihe abschließt: „Und also haben wir endlich unsere Arbeit völlig zu Ende gebracht".

Einzelheiten sind schon oben gelegentlich bei den verschiedenen Schriften erwähnt, hier sei noch einiges Allgemeine herausgehoben, das in den ersten grundlegenden Kapiteln dargelegt wird.

In dem zweiten Kapitel über seine Schreibart berichtet er, wie er auf sie gekommen ist, und gibt sich merkwürdigerweise den Anschein, daß er eigentlich keinen so großen Wert auf sie lege, so einflußreich sie auch auf die Entstehung der neueren deutschen Schriftsprache geworden ist. Er will sie in seinen Vorlesungen und in den für diese bestimmten Büchern nur eingeführt haben, weil sie in Halle üblich war und viele das Latein nicht mehr ordentlich konnten, während er in Leipzig lateinisch las (§ 15). Anderseits sagt er allerdings (16), daß sich die deutsche Sprache besser

zu den Wissenschaften schicke als die lateinische. Deshalb habe er sich einer rein deutschen Mundart befleißigt, bekannte Kunstwörter beibehalten, neue nicht sklavisch übersetzt, sondern nach dem auszudrückenden Sinne neu gebildet (17). Besonders betont er (19) die Beständigkeit im Gebrauche der Wörter, die nötig sei wegen der Verknüpfung der Sätze; die Unbeständigkeit im Ausdruck mache viel mehr Dunkelheit, eine Bemerkung, die zweifellos gegen Thomas ging[1]). Mit Recht hebt er seine schlichte Schreibart hervor (21). Zu dieser großen Leistung für die deutsche Sprache wurde Wolff einmal sicherlich durch seine schlesische Herkunft besonders befähigt, durch die in der Dichtung schon bewährte schlesische Fähigkeit der Sprachgestaltung, dann aber auch durch seine Schulmeisterei, die ihn beständig an einmal gewählten Ausdrücken festhalten ließ, was der Einführung einer festen Schulsprache besonders zugute kommen mußte. Natürlich ist der Vorarbeiten der deutschen Sprachgesellschaften zu gedenken.

Philosophisch betont er abermals vor allem den Zusammenhang in der Erkenntnis; er will, wie er sich hier zuerst und ganz geistreich ausdrückt, alle Dinge so behandeln, daß man die Wahrheit als Wahrheit erkennt (Vorrede und c. 4 § 40). Seine Lehrart (c. 3) ist die mathematische, d. h. kein Wort soll gebraucht werden, das nicht erklärt ist, kein Satz eingeräumt, der nicht erwiesen, und alle folgenden Sätze sollen in steter Verknüpfung auseinander hergeleitet werden (§ 22). Damit entsteht ein ganzes systema veritatum (34).

Allgemein bedeutsam ist auch das vierte Kapitel über die Freiheit zu philosophieren. Wolff versteht darunter im Sinne seiner Zeit in erster Linie die Freiheit gegenüber gelehrten Autoritäten, und daß man sich in der Beurteilung der Wahrheit nur nach sich selber richtet (41). Religion, Moral und Staat setzen dieser Freiheit aber bestimmte Schranken (42); doch muß bei der Beurteilung in dieser Hinsicht die Konsequenzmacherei vermieden werden, über die er sich bei seinem Streit immer besonders beklagt hat, d. h. man darf aus einer Lehre keine böswilligen Folgerungen ziehen und diese dann dem Autor als seine Ansicht unterschieben (42). Es hängt das damit zusammen, wie man überhaupt seine Schriften lesen muß (c. 5), nämlich man darf keine fremden Meinungen

1) Vgl. Logica, disc. prael. § 148. Auch Piur sieht in der Beständigkeit der Benennungen den Hauptgrund für Wolffs Einfluß, während er nicht so viele Wörter neu gebildet habe (bes. S. 91 f.).



hineintragen (44—46), muß sich an seine Erklärungen halten (47), muß sie ganz lesen (48) und seine Beweise begreifen (49). Das ist alles Verteidigung gegen seine Gegner.

c) Das lateinische Werk.

In unermüdetem Fleiße wandte sich Wolff, kaum hatte er seine deutsche Schriftenreihe vollendet, der lateinischen zu, und bereits zwei Jahre nach dem Erscheinen der Ausführlichen Nachricht, mit der er jene Reihe abschloß, veröffentlichte er die

Philosophia rationalis sive Logica, 1728,

mit der er diese begann. Und nun folgen ununterbrochen die immer ausführlicher werdenden lateinischen Schriften, zuerst die Metaphysik, aber jeder Teil in einem gesonderten Werke und in der von Thümmig eingeführten und von Wolff gebilligten veränderten Anordnung, nämlich

Philosophia prima sive Ontologia 1730 (Praefatio Sept. 1729),
Cosmologia generalis 1731,
Psychologia empirica 1732,
Psychologia rationalis 1734,
Theologia naturalis, 2 Bde. 1736/37.

Daran schließt sich die mit unerhörter Breite dargestellte praktische Philosophie, die in der Wichtigkeit, mit der Selbstverständliches behandelt wird, doch wohl deutliche Spuren des Alters trägt. Es sind die Werke:

Philosophia practica universalis, 2 Bde. 1738/39,
Ius naturae, 8 Bde. 1740—48,
Ius gentium 1749

und die beiden letzten Werke noch einmal verkürzt als:

Institutiones iuris naturae et gentium 1750

und endlich die besonderen Teile:

Philosophia moralis sive Ethica, 5 Bde. 1750—53,
Oeconomcia, 2 Bde. 1754/55.

Der zweite Band der Ökonomik ist nach Wolffs Tode von seinem Anhänger Hanov, Rektor in Danzig, hinzugefügt. Ein dritter Teil, Politica, sollte noch folgen, und Wolff wurde nur durch seinen Tod (1754) verhindert, ihn auszuführen[1]).

---

1) Diese Absicht gibt er in einem Briefe vom 7. Dez. 1750 kund, den Gottsched im Anhang seiner Historischen Lobschrift abgedruckt hat. Es

Häufig werden diese lateinischen Werke als die eigentlich maßgebende Darstellung der Wolffschen Philosophie angesehen und der eigenen zugrunde gelegt. Dafür läßt sich anführen, daß es die letzte Gestalt ist, die Wolff seinen Gedanken gegeben hat, und man billigerweise diese sozusagen als seine letzte Willensäußerung anerkennen muß. Aber anderseits hat er doch die deutschen Werke daneben immer wieder erscheinen lassen und sie also nicht außer Kurs gesetzt. Und die offenbaren Altersspuren besonders in den späteren lateinischen Werken lassen eine solche Bevorzugung derselben vor den deutschen öfters geradezu als eine Unbilligkeit gegen den Verfasser erscheinen. Sicher sind die lateinischen Werke weniger ursprünglich und selbständig als die deutschen; Wolff wollte sie noch mehr der Schulüberlieferung angleichen, und seine Grundabsichten kommen daher in ihnen nicht zu einem so deutlichen Ausdruck wie in der älteren Reihe. Den lebendigen, noch nicht ganz zum Schulmann verknöcherten Wolff finden wir nur in dieser. Vor allem aber sind es die deutschen Werke gewesen, die seinen Ruhm begründet und seine Gedanken in die weitesten Kreise getragen haben. An Wirkung sind ihnen die lateinischen längst nicht nahegekommen. Das zeigt schon die Anzahl der Auflagen. Die Deutsche Logik hat bis 1754 14 Auflagen erlebt, die Deutsche Metaphysik bis 1752 10, die Deutsche Ethik 8, die Deutsche Politik 7. Demgegenüber hat es von den lateinischen Hauptschriften nur die Logik auf 3 Auflagen (bis 1740) gebracht, die übrigen höchstens auf 2; das Naturrecht und die Moralphilosophie und Ökonomik sind überhaupt nicht neu gedruckt worden[1]). Das Völkerrecht erschien 1764 in 2. Auflage. Allein die Institutiones iuris naturae et gentium hatten bis 1774 4 Auflagen, was aber wohl mehr mit juristischen als philosophischen Interessen zusammenhängt. Außer diesen Rechtsschriften und den mathematischen Lehrbüchern haben keine Schriften Wolffs seinen Tod überdauert, auch dadurch erklärt sich die viel breitere Wirkung der früher erschienenen deutschen. Die bekanntesten Kompendien seiner Schüler sind meist so früh erschienen, daß sie entweder ganz oder jedenfalls überwiegend nur auf

---

heißt dort (S. 97): „Nun bin ich über der Ethik oder Moral begriffen ... Nach der Ethik wird die Politik folgen.“ Die Ökonomik wird in ihrem Inhaltsverzeichnis als Politicae Prodromus bezeichnet.

1) Nur vom ersten Bande des Naturrechtes gibt es eine 2. Auflage mit einer fehlerhaft gedruckten Jahreszahl (1756 oder 1761?).

den deutschen Schriften fußen konnten und dadurch deren Wirkung verstärkten: Bilfinger 1725, Thümmig 1725/26, Gottsched 1733.

Aus diesen Gründen schien es richtig, die Darstellung Wolffs vor allem auf den deutschen Schriften aufzubauen, und wir können uns daher über die lateinischen kürzer fassen. Sie sind ja nicht als eine neue, von der deutschen abweichende Darstellung geplant, sondern von frühe an, während die deutsche Reihe erst entstand, ins Auge gefaßt, und nur aus dem Grunde, um ihnen durch die lateinische Sprache eine weitere Verbreitung in den Schulen Europas zu gewinnen. Die Logik hat Wolff nach seiner Angabe bereits 1709 einmal lateinisch niedergeschrieben (Rat. prael. s. 2 c. 2 § 28), und während der Ausarbeitung seiner deutschen Schriften weist er wiederholt auf seine Absicht hin, alle Teile der Weltweisheit auch in lateinischer Sprache herauszubringen (Vorrede zur 2. Aufl. der deutschen Metaphysik 1721 S. 5 f. und Schluß der Vorrede zur Deutschen Physik 1723). So sieht er die lateinischen Schriften also zunächst im Wesentlichen nur als Übersetzungen an, höchstens als erweiterte Bearbeitungen; keineswegs sollen sie eine inhaltlich veränderte Darstellung geben. Die trotzdem vorliegenden Änderungen entstammen wohl in der Hauptsache dem vorher genannten Wunsche, der Schulüberlieferung näherzubleiben. Sie sind also nicht aus einem selbständigen Einsatz des Denkens entsprungen, sondern im Gegenteil eher aus dem Bemühen, zu große Selbständigkeit zurückzudrücken. Wie die deutsche Reihe ein Erzeugnis von Halle ist, so die lateinische eines von Marburg; jene ist auf der neuen, diese auf einer der alten Hochschulen entstanden: das ist fast symbolisch,

Die L o g i k wird ebenso wie die deutsche mit einem Vorbericht über die Weltweisheit eröffnet, dem Discursus praeliminaris de Philosophia in genere. Aber die damaligen bescheidenen sieben Seiten sind auf 104 angeschwollen, zum Teil allerdings dadurch, daß drei in der Ausführlichen Nachricht behandelte Kapitel über Verfahren, Stil und Freiheit des Philosophierens hier erweitert wiederkehren. Auch das erste Kapitel mit seiner Unterscheidung der drei Arten menschlicher Erkenntnis, der historischen, philosophischen und mathematischen, ist gegenüber dem deutschen Werke neu, der Gedanke selbst, allerdings schon im „Specimen physicae ad Theologiam naturalem adplicatae“ (1717, Nr. 57 Gottsched, Coroll. 2) eingeführt und 1722 von Bilfinger in einer beson-

deren Disputation behandelt[1]). Im dritten Kapitel des Discursus praeliminaris erscheint eine gegenüber früher etwas veränderte Anordnung der Teile der Philosophie. Damals (Deutsche Logik, Vorbericht § 10) ging Wolff psychologisch vom Lernen der Wissenschaft aus, und damit ergab sich die Logik ohne weiteres als erster Teil. Jetzt geht er bei der Einteilung mehr ontologisch vor und legt (§ 55) die drei Entia Gott, Seele und Körper zugrunde. Die Lehre von der Seele nennt er dabei mit einem schon von Göckel eingeführten, aber doch wohl von ihm neu gebildeten Ausdruck Psychologie (58)[2]), und von ihr zweigt er dann Logik und Ethik ab, gegründet auf die beiden Seelenkräfte des Erkennens und Begehrens (60—62). Erst in einer an zweiter Stelle gegebenen, mehr pädagogischen Anordnung (87 ff.) stellt er die Logik voraus (88).

Die Logik selber bietet gegenüber dem deutschen Werk kaum etwas Neues. Der erste (theoretische) Teil ist nur viel straffer nach den drei operationes mentis aufgebaut und damit noch mehr der schulmäßigen Gliederung angeglichen. Die Bestimmungen jener Stufen bleiben im allgemeinen dieselben (so heißt es § 34 über den Begriff: rerum in mente repraesentatio notio, ab aliis idea appellatur). Eine leichte und vielleicht nicht ganz uncharakteristische Abweichung ist es, daß Wolff in der ersten Sektion über Prinzipien der Logik nicht nur von jenen drei Tätigkeiten handelt, sondern auch (c. 2) de notitiis quibusdam generalibus entis, und dabei (§ 59) ausdrücklich darauf hinweist, daß es sich hier um ontologische Prinzipien handle, die aber in der Logik erklärt werden müßten. Er bespricht hier Essenz, Attribut, Modus, Differenz, Gattung und Art, Individuum, also als ontologische Prinzipien, wodurch er weiter von der psychologischen Auffassung der Logik abrückt.

Der wichtigste und auch am meisten beachtete Teil des lateinischen Systems ist ohne Zweifel die Ontologie, der Band, mit dem nun die eigentlich metaphysische Reihe eröffnet wird. Die Deutsche Metaphysik, die noch das Ganze enthielt, wird damit in selbständige Glieder zerlegt, indem ihren Kapiteln jedesmal ein eigenes Werk entspricht. Die Ontologie erneuert so das damalige zweite Kapitel „Von den ersten Gründen unserer Erkenntnis und

1) Historisch bedeutet erfahrungsmäßige, philosophisch: begründete Erkenntnis.

2) Eucken, Geschichte der philosophischen Terminologie, 1879, S. 75, 133.

allen Dingen überhaupt". Das allerdings sehr kurze erste Kapitel über die Selbsterkenntnis ist bezeichnenderweise unter den Tisch gefallen, damit also der nachdrückliche Ansatz im Ich. Auch in jenem zweiten Kapitel trat dieser Ansatz stärker hervor, als in dem lateinischen Werk, wenn er auch hier nicht ganz fehlt. Der Aufbau ist im Ganzen derselbe geblieben, indem in einem ersten Teil von dem Seienden überhaupt, in einem zweiten von den Arten des Seienden, nämlich dem zusammengesetzten und einfachen, gehandelt wird.

Noch ein anderer Vergleich liegt nahe. Diese Ontologie tritt ja genau an die Stelle der alten Metaphysik, der sie auch durch ihre lateinische Sprache nähersteht als die deutsche Schrift, und hat diese Wissenschaft durch einige Jahrzehnte beherrscht. Hundert Jahre früher war die Blütezeit der alten, und etwa das damals weit verbreitete Opus metaphysicum von Scheibler bietet sich zum Vergleiche an. Auch damals zerfiel diese Wissenschaft in zwei Teile, deren erster vom Seienden überhaupt, der zweite von den Arten des Seienden handelte. Der Wandel des philosophischen Zeitgeistes läßt sich bei diesem Vergleich also besonders gut beobachten.

Wenn es in der Widmung gegen Ende heißt, daß die Schrift die Grundprinzipien jeder menschlichen Erkenntnis und jeder Wissenschaft enthalte, so braucht dies keine Abweichung von der sachbezogenen Haltung der alten Metaphysik zu sein, denn die Prinzipien können gerade so gut in den Dingen, wie im Denken liegen. Immerhin wäre eine solche Hervorhebung der Prinzipien, die sie geradezu zum Gegenstand der gesamten Metaphysik macht, früher unmöglich gewesen. Deutlicher knüpft Wolff an den Ausgang vom Ich seiner Deutschen Metaphysik an, wenn er in der Vorrede seine alten Mittel deutlicher Begriffe und bestimmter Beweise angibt, um die in Verachtung geratene Philosophia prima zu verbessern und damit in ihrem Ansehen wiederherzustellen. Er will dabei nicht den Meinungen anderer folgen, sondern seine Begriffe ex rebus ipsis entwickeln: das sagte schon Cornelius Martini und alle seine Nachfolger wiederholten es. Der Text des Buches selber setzt streng im Stile der alten Lehre ein, wenn die Ontologie als scientia entis in genere, seu quatenus ens est, bestimmt wird (§ 1). Aber sie muß demonstriert werden, denn Behauptungen zu beweisen, ist das eigentliche Wesen der Wissenschaft (2, 4). Und dies fehlte den scholastischen Ausdrücken; sie waren daher nur

klar, aber nicht deutlich (14). Sie erweiterten nur den Modus vulgaris oder die Ontologia naturalis (19—22), während Wissenschaft allein die Ontologia artificialis ist, und dies wird sie, indem sie zu der natürlichen eine distincta explanatio beifügt (23—24). Damit liefert sie aber eine wirkliche Sacherkenntnis, nicht eine bloße Worterklärung, und sie ist daher nicht nur ein philosophisches Lexikon (25).

Der erste Teil über den Begriff des Seienden im allgemeinen folgt im Aufbau zunächst ganz dem zweiten Kapitel der Deutschen Metaphysik. Auch hier werden die Prinzipien, d. h. der Satz des Widerspruchs und des zureichenden Grundes, vorangestellt und dann über Wesen und Existenz des Seienden gehandelt. Und wie Wolff schon damals betonte, daß die Möglichkeit (also die Essenz) noch nicht die Wirklichkeit (Existenz) einschließe, sondern daß bei dieser noch etwas hinzukommen müsse (D. Met. c. 2 § 14), so legt er auf diesen Nachweis auch hier besonderen Wert (171—175). Er geht demnach keineswegs so weit wie Descartes, der das deutlich Gedachte, also das in seinem Wesen Erfaßte, ohne weiteres auch als wirklich anerkannte, und man darf Wolff nicht einfach in den europäischen Rationalismus eingliedern. Auch in der Metaphysik des 17. Jahrhunderts sind dies die Hauptfragen, die beim Seienden überhaupt behandelt werden, nur tritt die Lehre von den Prinzipien meist mehr zurück, und jedenfalls kannte man nur den Satz des Widerspruchs und nicht den des Grundes. Beide werden von Wolff als ausgesprochene Erkenntnisprinzipien behandelt. Hat ihm doch der Satz des Widerspruchs seine Grundlage in der Erfahrung unseres Geistes (27), und der des Grundes dient dazu, zu erkennen, warum etwas ist (56). Bezeichnend, wenn auch nicht ohne Parallele im 17. Jahrhundert (bei Cramer, Dreier, Calov) ist es, daß nach der Überschrift nicht de ente, sondern de notione entis gehandelt wird.

An diese beiden Sektionen schließt sich dann eine dritte, der kein entsprechender Abschnitt in der Deutschen Metaphysik gegenübersteht, nämlich über die allgemeinen Affektionen des Seienden, also das Hauptanliegen der alten Metaphysik. Freilich, was nun hier als proprietates oder affectiones entis hervorgehoben wird und besonders in welcher Folge, weicht nicht unerheblich von der Überlieferung ab. Damals ging man entweder vom Einen, Wahren und Guten aus oder von Akt und Potenz. Das letztere kam nicht in Frage, da diese Begriffe in der modernen Philosophie ganz zurück-

treten; dagegen schimmert die erste Einteilung bei Wolff noch durch. Er beginnt zwar nicht mit dem Einen selber, wohl aber mit Abwandlungen desselben, wie denn bei Scheibler nur das Eine, nicht das Wahre und Gute Abwandlungen hat. Für Wolff ist allerdings wohl mehr die moderne Wissenschaft maßgebend, die nach letzten, mit sich selbst identischen Einheiten als Grundlage der Wirklichkeit sucht. Und so stehen bei ihm Identität und Ähnlichkeit (c. 1), Einzelnes und Allgemeines (c. 2) voran, Bestimmungen, die auch früher meist aus dem Einen hergeleitet wurden. Es sind übrigens die vom Denken her ersten Bestimmungen, das Gleichheit oder Verschiedenheit feststellt und sich vom Einzelnen zum Allgemeinen erhebt. Die genauere Zergliederung dieser Begriffe bietet nichts Auffallendes. Das Einzelne ist das in jeder Weise Bestimmte, das Allgemeine das nicht in jeder Weise Bestimmte, das daher mehreren Einzelnen gemeinsam ist; Prinzip der Individuation ist die omnimoda determinatio (227—30). Dann folgen (c. 3) die Begriffe des Notwendigen und Zufälligen, die für die alte und neue Wissenschaft gleich wichtig sind. Während aber jene sie vom Seienden her verstand, als das, was nicht anders, bzw. was anders sein kann, so die neue vom Denken her, als das, dessen Gegenteil einen Widerspruch einschließt, bzw. nicht einschließt (279, 294). In den alten Metaphysiken gehörte zu diesen Affektionen immer auch die Ursache, die bei Wolff merkwürdigerweise erst im zweiten Teile folgt. Übrigens könnte man Identität und Verschiedenheit, von denen hier ausgegangen wird, als den modernen (mathematischen) Ersatz von Akt und Potenz auffassen.

Dann folgen (c. 4—5) Quantität und Qualität, die in der alten Metaphysik überhaupt nur im zweiten Teile unter den Akzidenzen erschienen. Deren Abgrenzung von den Affektionen war allerdings schon damals unsicher, und seit Stahl wurden sie daher öfters weggelassen, wie auch bei Wolff. Dafür nimmt er diese beiden wichtigsten unter die Affektionen auf. Die Quantität hat natürlich besonders für die mathematische Auffassung Bedeutung, und es werden darum hier Begriffe behandelt, die früher beim Einen standen, wie unitas, aequale, totum und pars, numerus (für das totum wird 341 kein eigenes Prinzip angegeben, es ist idem cum multis; vgl. Schulmetaphysik S. 209 f.). Qualität ist die innere Bestimmung des Dinges (452).

Im letzten (sechsten) Kapitel dieser Sektion folgen dann noch Begriffe, die dem Bereich des Wahren und Guten angehören, nur

in mehr moderner Auffassung. Ausgegangen wird vom Begriff der Ordnung, zweifellos ein im Bereich der modernen, besonders der Leibnizschen Denkweise höchst bezeichnender Begriff. In der Scholastik spielte er nur eine geringe Rolle. Für Wolffs Auffassung dagegen liegt das Wahre und Gute, soweit sie transzendental sind, in der Ordnung. Und so wird die transzendentale Wahrheit als die Ordnung in der Verschiedenheit bestimmt oder als die Ordnung in dem, was dem Dinge zukommt (495). Abgeleitet wird sie allerdings auch dabei aus den Erkenntnisprinzipien des Widerspruchs und des Grundes (498), doch gilt die logische Wahrheit als abhängig von der transzendentalen (499). Das bonum wird nicht behandelt, dafür das perfectum, das schon in der Scholastik häufig mit dem bonum zusammenfloß (für Wolff ist 503 die perfectio die bonitas transzendentalis). Selbstverständlich hat das Vollkommene gleichfalls seine Grundlage in der Ordnung, ist es doch der consensus in varietate (503). Das ist ein Begriff des Beziehungsdenkens, während das Gehaltdenken der Scholastik das Vollkommene als das definierte, dem an seiner Essenz nichts mangelt.

Auffallend ist, daß die in der deutschen Scholastik so verbreitete Unterscheidung der affectiones unitae und disjunctae weggefallen ist. Das erinnert an Suarez, ebenso daß unum, verum, bonum die Grundlage abgeben und die Ursache nicht unter den übrigen Affektionen steht. So setzt Wolffs Ontologie in manchem die Linie des Suarez fort, und man begreift, daß sie ziemlich leicht auf die Katholiken wirken konnte.

Der zweite Teil handelt entsprechend der alten Einteilung der Metaphysik von den Arten des Seienden (species entis). Hier müßten nun eigentlich die Stufen desselben, also Körper, Seele, Gott erscheinen. Aber diese Realphilosophie hat sich ja zu großen eigenen Teilen ausgestaltet, und so bleibt als Gegenstand nur das Ding überhaupt, wie auch in der zweiten Hälfte des zweiten Kapitels der Deutschen Metaphysik. Dadurch wird die Grenze zum ersten Teile fließend, und von manchen Bestimmungen sieht man nicht recht ein, warum sie erst hier und nicht vielmehr schon dort erörtert werden. In der Deutschen Metaphysik suchte Wolff zu unterscheiden, indem er in der zweiten Hälfte von den äußeren Dingen handelte (45), aber ob unter die einfachen Dinge nicht auch die Seele fällt? Hier ist diese Unterscheidung jedenfalls weggelassen, und die drei Sektionen dieses Teils gelten dem zusammengesetzten Ding, dem einfachen Ding und der Beziehung der

Dinge aufeinander. Es sind die Verhältnisse der realen Dingwelt, die so zur Erörterung stehen, bezeichnend für die moderne, der Scholastik fernliegende Auffassung, nach der das Wesen der Dinge in ihrer Zusammensetzung liegt und man ihre Substanz also findet, wenn man sie in ihre Bestandteile auflöst. In den scholastischen Metaphysiken gab es etwas Ähnliches überhaupt nicht.

Über den Inhalt der beiden ersten Sektionen ist nicht viel zu sagen, da er im Wesentlichen den Abschnitten der Deutschen Metaphysik über das zusammengesetzte und einfache Ding entspricht. Die Essenz des zusammengesetzten Dinges ist die Weise, in der seine Teile miteinander verbunden sind (533). Weiterhin wird hier vor allem Raum, Zeit, Größe, Gestalt und Bewegung behandelt. Bei dem einfachen Dinge wird besonders die Kraft hervorgehoben. Zuletzt (s. 2 c. 3) wird hier über das endliche und unendliche Seiende gesprochen, was der alten Scholastik Gelegenheit gab, alsbald zum Gottesbegriff überzugehen. Dieser ist auch hier das Ziel, aber zuvor wird ausführlich im rein mathematischen Sinne über jene Begriffe gehandelt.

Abweichend vom Verlauf des Kapitels der Deutschen Metaphysik ist dann die dritte Sektion. Damals wurden an dieser Stelle die Ordnung der Dinge und die damit zusammenhängenden Begriffe der Wahrheit und Vollkommenheit besprochen. Das ist hier, wie wir sahen, an das Ende des ersten Teils gerückt. Aber das Verhältnis der Dinge untereinander bleibt auch jetzt der Gegenstand, nur nicht als diese wesensmäßigen Bestimmungen, sondern mehr entsprechend dem Thema dieses Teils als die realen Beziehungen der realen Dinge. Darum gilt das Hauptkapitel, das einem kurzen einleitenden über Abhängigkeit und Beziehung folgt, den Ursachen, worauf dann noch ein kleines Kapitel über die Zeichen folgt. Die Hauptsache ist in dieser Sektion der Begriff der Ursache, dessen Behandlung in der Deutschen Metaphysik ganz zurücktrat (kurz 120). Die Ursache ist die eigentliche Form der Beziehung der realen Dinge untereinander. Sie erscheint deshalb erst hier und nicht, wie in der deutschen Scholastik fast immer, unter den allgemeinen Affektionen des ersten Teils. Diese Verschiebung ist für den Geist der neuen Ontologie bezeichnend, und ebenso die Art ihrer Behandlung. Die Ursache wird hier nämlich entschieden als Beziehung bestimmt und an die relatio angeschlossen. Wenn sie wie früher dem Prinzip untergeordnet wird, dem der Eingang des Kapitels gilt, so wird auch dies als Beziehungs-

begriff aufgefaßt, es ist nämlich quod in se continet rationem alterius (866). Die Ursache ist ein Prinzip, von dem das Dasein eines andern abhängt (881, ähnlich bei Scheibler). Damit hängt es zusammen, daß eigentlich allein die Wirk- und Endursache behandelt werden, bei denen der Beziehungscharakter besonders deutlich ist. Form und Materie werden nur kurz angefügt, wohl mehr um dem Herkommen zu genügen, denn auf die Übereinstimmung mit diesem legt Wolff trotz allem großen Wert (951).

Auffallend ist, daß das Buch so auf die Lehre von den Prinzipien hinausläuft, zu denen auch die Ursachen gehören, während es doch schon mit einem Kapitel über die Prinzipien begann. Da Wolff aber die alte Einteilung der Scholastik der Prinzipien in solche essendi, fiendi und cognoscendi übernimmt (874—76, die fiendi in der Scholastik seltener, vgl. Schulmetaphysik S. 197), so werden wir dort an die principia cognoscendi, hier an die essendi und fiendi zu denken haben. Der Ausgang vom Erkenntnismäßigen bleibt so bezeichnend, und die Lehre von den Prinzipien verklammert das ganze Werk, indem es von denen der Erkenntnis ausgeht und mit denen des Seins schließt. So wird die ganze Lehre vom Seienden in die von den Prinzipien eingebaut. Prinzip ist aber ein Beziehungsbegriff. Er ist daher für Wolffs Beziehungsdenken das eigentlich Bestimmende, das Sein Bestimmende, während das Gehaltdenken der Scholastik die Beziehung nur als eine Weise des Seienden nahm.

Die übrigen Teile der theoretischen Philosophie sind weniger bedeutsam, weil weniger grundlegend, und geistesgeschichtlich könnten sie nur im Rahmen einer Geschichte des betreffenden besonderen Gebietes voll zum Verständnis gebracht werden, was hier zu weit führen würde. Dem Vorgang Thümmigs folgend, nimmt Wolff jetzt die Lehre von der Welt, also das vierte Kapitel der Deutschen Metaphysik, voraus, und das Werk über die Kosmologie wiederholt in der Hauptsache die dort gegebenen Gedanken, indem es in drei Abschnitten von dem Begriff der Welt, von dem des Körpers und von der Vollkommenheit der Welt handelt. Die Grundlage bildet überall der Zusammenhang der Dinge (nexus rerum); er bezeichnet das eigentliche Wesen der Welt. Übrigens macht Wolff in der Vorrede darauf aufmerksam, daß es sich hier um eine neue Disziplin handle, die in den früheren Darstellungen der Metaphysik fehle. In der Tat behandelte die Scholastik solche Fragen im allgemeinen nur in der Physik, und innerhalb des spe-

ziellen Teils der Metaphysik, der die Realphilosophie enthielt, nur die Lehre von den Geistern, nicht die vom Körper. Eine Ausnahme machte nur Timpler (und abermals Suarez) (Schulmetaphysik S. 224). Dies hing mit der einseitig theologischen Ausrichtung des speziellen Teils bei den lutherischen Metaphysikern zusammen. In Wahrheit gehört die allgemeine Lehre vom Wesen des Körpers zweifellos in diese metaphysische Grundlegung einer Realphilosophie.

Auf die Kosmologie folgen dann die beiden großen Werke über die empirische und rationale Psychologie. Sie entsprechen dem dritten und fünften Kapitel der Deutschen Metaphysik und unterscheiden sich voneinander in ihrer Aufgabe wie diese, insofern das erste Werk die Psychologie erfahrungsmäßig behandelt, wobei die Selbstbeobachtung das Mittel ist (praef.), das zweite das so Gewonnene auf seinen Grund zurückführt (rationem reddere praef.). In den Eingang der empirischen Psychologie ist auch das kurze erste Kapitel der Deutschen Metaphysik verarbeitet, indem vom Selbstbewußtsein ausgegangen und aus diesem die Existenz der Seele bewiesen wird. Im übrigen entspricht der Inhalt beider Werke im Wesentlichen den beiden genannten Kapiteln. Die empirische Psychologie behandelt die Fähigkeit des Erkennens und des Begehrens und gliedert beide in ein unteres und oberes Vermögen; die rationale Psychologie wiederholt diese Gliederung, fügt daran aber einen Abschnitt über die Attribute der Seele und über einen Geist überhaupt, was mehr der alten Pneumatik entspricht. Beidemale wird auch der Zusammenhang von Körper und Seele erörtert, zuerst nur empirisch, in dem zweiten Werke dann unter Besprechung der verschiedenen Theorien und dem Bekenntnis zur Lehre von der prästabilierten Harmonie.

Der Einzelinhalt kann wiederum nur in einer Geschichte der Psychologie recht gewürdigt werden. Hier sei nur im Zusammenhang mit der philosophischen Entwicklung des 18. Jahrhunderts darauf hingewiesen, welche große Bedeutung auch Wolff der empirischen Psychologie zuschreibt, was ja schon in der Voranstellung derselben in der Deutschen Metaphysik zum Ausdruck kam. Er legt mehr Wert auf sie als auf die rationale, da wir es in dieser mit Erklärungen zu tun hätten, die immer hypothetisch blieben, in jener dagegen mit Tatsachen, die durch einfache und unzweifelhafte Beobachtungen festgestellt werden können. Er meint daher in der Vorrede zur empirischen Psychologie, man könne die ratio-

nale auch weglassen und unmittelbar von jener zur praktischen Philosophie übergehen; ja er scheint dies fast zu empfehlen, weil sie so viel sicherer sei. Ebenfalls in der Vorrede und im selben Sinne in den Prolegomena zur empirischen Psychologie hebt er ihre Anwendung und ihren Nutzen in allen andern Gebieten hervor. Diese erscheinen danach fast auf ihr aufgebaut, wenn er ihr ja auch im Sinne systematischer Gliederung Ontologie und Kosmologie vorausgehen läßt. Aber praktisch, d. h. im Sinne der Gewinnung der Disziplinen und ihres Lernens, behält die empirische Psychologie einen gewissen Vorrang. Sie gründet sich eben auf die unmittelbare Gewißheit des Selbstbewußtseins, von der die Darstellung in der Deutschen Metaphysik ihren Ausgang nahm.

Dies Verhältnis ist aber für den Zusammenhang der deutschen Philosophie im 18. Jahrhundert von ziemlicher Bedeutung. Einmal zeigt es nach rückwärts die Verbindung mit Thomas, und daß doch auch Wolff bei aller Verschiedenheit aus der gleichen Zeitströmung stammt. Der Unterschied bleibt dabei freilich deutlich. Thomas lag vor allem daran, konkrete psychische Zustände und Menschentypen zu schildern; Wolff liegt auch hier mehr an der lehrmäßigen Gliederung. Aber die Möglichkeit, von der Psychologie her die ganze Philosophie aufzurollen, ist wenigstens im Ansatz auch bei ihm vorhanden. Und dies wird für später wichtig. Der Psychologismus ist die Richtung, auf die im dritten Zeitabschnitt die Aufklärung hinausläuft. Man wird darin in der Hauptsache ein erneutes Hervorbrechen der Geisteshaltung des Thomas sehen müssen. Aber in diese Bewegung floß dann Vieles aus der Wolffschen Schule mit hinüber. Die Grenzen lockern sich auf, und auch der Wolffianismus gibt dem neuen Zeitgeiste nach. Daß er dies aber konnte, war bei Wolff selber vorbereitet in der starken Betonung der empirischen Psychologie und ihrer wenigstens nach gewissen Seiten grundlegenden Bedeutung für alle andern Gebiete. Jedenfalls brauchte die deutsche Philosophie eine solche psychologische Betrachtungsweise nicht erst vom Auslande zu lernen, da ihre beiden Führer, Thomas und Wolff, beide so entschieden darauf hinwiesen.

Die zuerst an der Psychologie durchgeführte Gliederung in einen empirischen und rationalen Teil hat Wolff so zugesagt, daß er sie gleich noch einmal bei der natürlichen Theologie wiederholte, obwohl in dem betreffenden sechsten Kapitel der Deutschen Metaphysik keine Grundlage dafür vorhanden war. Beide Bände dieses

Werks handeln von dem Dasein und den Eigenschaften Gottes, aber der erste will sie aposteriori, der zweite apriori erweisen. Rein ist der Gegensatz allerdings nur bei den Beweisen für das Dasein Gottes durchgeführt, von denen jeder Teil einen in großer Ausführlichkeit darlegt. Im ersten Bande wird dabei von der Welt ausgegangen und als Grund ihres zufälligen Seins ein erstes, notwendiges Seiendes erwiesen, also Wolffs alter Gottesbeweis wiederholt. Im zweiten dagegen wird der Begriff des vollkommenen Seienden zugrunde gelegt und aus ihm, da es alle realitates compossibiles im absoluten Grade enthält, seine Realität dargetan. Dort wird also der kosmologische, hier der ontologische Beweis gegeben, jener von der Erfahrung her, dieser aus dem Begriff geführt. Früher erkannte Wolff nur den ersten an, und die Aufnahme eines ontologischen Beweises muß gleichfalls als eine Annäherung an die Überlieferung der Schule gelten. Bei den Attributen dagegen ist der methodische Unterschied nicht so deutlich. In dem ersten Bande werden sie in der Hauptsache aus dem Wesen Gottes abgeleitet, aposteriori also nur insofern, als dessen Dasein von der Welterfahrung her gewonnen ist. Im zweiten dagegen wird von der menschlichen Seele ausgegangen, was uns mehr aposteriori erscheint, und aus ihren begrenzten Eigenschaften werden die göttlichen durch Steigerung ins Unendliche gewonnen. Jener begeht in der Sprache der Scholastik die via causalitatis, dieser die via eminentiae, und nur die via negationis, dieser alte Weg der Mystik, fehlt ganz. Die zweite Hälfte des zweiten Bandes nimmt eine Kritik des Atheismus und ihm verwandter Richtungen ein, eine Zusammenstellung von Ismen, die für die damalige Auffassung bezeichnend ist. Bemerkenswert ist die durchgängige Berufung auf die Heilige Schrift, was in der Deutschen Metaphysik noch nicht der Fall war. In der Übereinstimmung mit ihr wird ein entschiedener Erweis der Wahrheit gesehen, und es gilt als ein schwerer Einwand gegen Spinoza, daß sein Gottesbegriff von dem der Bibel abweiche. Es ist das auffällig, da in der Scholastik vielmehr natürliche und geoffenbarte Theologie immer strenger getrennt wurden (Schulmetaphysik S. 224 f.). Vielleicht kann man darin eine Wirkung des Kampfes gegen Wolff sehen, der gerade in jenen Jahren neu aufflammte.

Im übrigen bringen die zwei Bände wohl kaum etwas Neues, das über den Inhalt des sechsten Kapitels der Deutschen Metaphysik entscheidend hinausginge. Sie machen besonders deutlich,

welcher Umstand das immer weitere Anschwellen der Wolffschen Bücher verschuldete. Es ist der gleiche, der von Anfang an sein Unternehmen leitete, nämlich die Sorge um die Sicherung der Methode. Dies veranlaßte ihn, immer mehr Begriffe zu erklären, um nur ja keinen unbestimmten einzuführen, und die Schlußfolgerungen immer umständlicher einzurichten, um nur ja keinen ungesicherten Schritt zu tun. Und dabei ist das Schmerzliche, daß die immer ausführlicheren Erklärungen doch jedesmal auch wieder neuer Begriffe bedürfen, von denen unmöglich jeder nun wieder erklärt werden kann. So führt das Streben nach größerer Deutlichkeit oft geradezu zum Undeutlicheren, und die Beweisführung, statt bündiger zu werden, droht auseinanderzufließen.

Noch mehr ins Breite geht die Darstellung der praktischen Philosophie, so daß schließlich sogar Wolffs Verehrer Friedrich der Große meinte, er solle sich etwas kürzer fassen. Grundsätzlich Neues gegenüber den deutschen Werken zur Ethik und Politik wird hier wohl kaum mehr geboten, und einen entscheidenden Einfluß haben sie nicht mehr gehabt. Die umfangreichsten von ihnen haben überhaupt keine neue Auflage erlebt, für ein Werk Wolffs ein unerhörter Umstand. Die Einzelheiten haben auch hier ihre Bedeutung wesentlich nur im Zusammenhang mit den besonderen Wissenschaften.

Philosophisch am wichtigsten sind die beiden Bände der „Philosophia practica universalis“, die die Grundlage bieten. Und Wolff tut sich besonders etwas auf sie zugute, da man eine solche allgemeine Begründung der praktischen Philosophie bisher noch nicht versucht habe. Nun ist diese Behauptung vielleicht etwas übertrieben, da gewisse Grundbegriffe auch bisher in den Einleitungen zur Moralphilosophie oder zum Naturrecht erörtert wurden. Aber solche Fragen zum ausdrücklichen Gegenstand eines besonderen Werkes gemacht zu haben, ist vielleicht wirklich sein Verdienst. Es geht auf seine Anfänge zurück, da er schon in seiner ersten Leipziger Disputation (Nr. 1 G. 1703) die Philosophia practica universalis behandelte, damals mathematica methodo conscripta, jetzt methodo scientifica pertractata. Und schon damals beanspruchte er, damit etwas Neues zu leisten. In der systematischen Darstellung dieses Gebietes war ihm allerdings abermals sein Schüler Thümmig zuvorgekommen (s. u. S. 214). Daß dieser dabei auf Vorlesungen seines Meisters fußte, ist kaum anzunehmen, da sein Werk mehrere Jahre vor dem Beginn der lateinischen Reihe erschien und Wolff

damals in der Darstellung der Moralphilosophie doch gewiß dem Aufbau der Deutschen Ethik folgte. Nicht unwichtig ist das Werk auch im Vorblick auf die weitere Entwicklung der deutschen Philosophie im 18. Jahrhundert, und besonders auf Kant. Wenn Wolff mit Bezug auf Descartes sagt, daß er die Grundlagen der praktischen Philosophie nicht berührt habe (Ratio prael. s. 2 c. 6 § 3), so gilt etwas Ähnliches auch für die englischen Moralphilosophen, die von ihrem psychologischen Ausgangspunkten alsbald auf die konkreten sittlichen Fragen losgingen. Dagegen richtet sich die deutsche praktische Philosophie ganz besonders auf diese Grundlagen und fragt nach dem Wesen der Verpflichtung und des Gesetzes, der Pflicht und der Tugend, des Gewissens und der Zurechnung, und sie ersteigt in Kants Kritik der praktischen Vernunft ihre Höhe. Das allgemeine Thema derselben kann man immerhin in diesem Wolffschen Werke und damit die allgemeine Richtung der deutschen praktischen Philosophie von Wolff vorgezeichnet finden.

Inhaltlich entspricht das Werk ungefähr dem, was im ersten Teile der Deutschen Ethik behandelt ist, nur wird alles noch mannigfaltiger gegliedert und umständlicher begründet. Ausgegangen wird von den menschlichen Handlungen überhaupt, die in notwendige und freie unterschieden werden, von denen nur die letztern der moralischen Beurteilung unterliegen. Die Verpflichtung (obligatio) ist die moralische Notwendigkeit (p. 1 § 118) und das Gesetz die Regel, nach der wir verpflichtet sind, unsere Handlungen zu bestimmen (131); es ist natürliches Gesetz, wenn es seinen Grund in Wesen und Natur des Menschen und der Dinge besitzt (135). Gott ist der Urheber dieses Gesetzes (c. 3). Tugend ist die Fertigkeit, seine Handlungen nach dem Gesetz der Natur zu richten (321). Die Fähigkeit, dies zu beurteilen, ist das Gewissen (417). Die Zurechnung bedeutet das Urteil, daß der Handelnde die freie Ursache dessen ist, was aus seiner Handlung folgt (527). Das sind die Begriffe, die im ersten Bande behandelt werden, die Grundbegriffe einer praktischen Philosophie überhaupt. Der zweite Band wendet sich dann mehr den menschlichen Handlungen im besonderen zu und entspricht etwa dem dritten und vierten Kapitel der Deutschen Ethik. Mit dem dritten dort, das von der Art und Weise handelt, wie der Mensch das höchste Gut oder seine Glückseligkeit auf Erden erlangen könne, stimmt hier das Thema des zweiten Kapitels überein. Ihm wird eines vorausgeschickt über die

allgemeine Leitung der menschlichen Handlungen, und eines folgt ihm, das noch einmal über das Gewissen, und zwar als Hüter vor der Schuld, handelt. Das vierte Kapitel hier entspricht dem vierten dort und erörtert die Regeln, nach denen man die Sitten anderer erkennen kann (mores conjectare 704).

Alle Bestimmungen werden in streng definitorischer Gestalt gegeben und dabei, wenigstens der Absicht nach, immer eine aus der andern hergeleitet. Insofern herrscht Rationalität, und das Bemühen um eine apriorische Ethik ist deutlich. Anderseits aber knüpft Wolff die praktische Philosophie an die Psychologie an, und die grundlegenden Bestimmungen werden häufig aus psychologischen gewonnen. Insofern ist auch die entgegengesetzte Richtung auf eine aposteriorische, psychologisierende Ethik vorbereitet. Wenn das ganze 18. Jahrhundert von dem Kampfe dieser beiden Richtungen erfüllt ist, dessen Spannung sich noch bei Kant geltend macht, so brauchte keine dabei auf ausländische Anregung zu warten, sondern beide gehörten von vornherein zum festen Besitz der deutschen Aufklärung. Bei Wolff sind in gewisser Weise beide Richtungen vorhanden.

An diese allgemeine Grundlage schließt sich in der Deutschen Ethik die Pflichtenlehre an, der in der Deutschen Politik die Gesellschaftslehre folgt. Diese Teile sind in der lateinischen Bearbeitung sehr aufgeschwollen. Für den systematischen Ausbau der praktischen Philosophie bot die Überlieferung zwei literarische Formen. Die eine geht auf Aristoteles zurück und wurde in der Scholastik bewahrt; sie legt bei ihrer Gliederung den Inhalt zugrunde, insofern die praktische Philosophie entweder den Einzelnen oder die Gemeinschaft betrifft, und teilt danach das Ganze in Ethik und Politik, zwischen die bei vollständigem Aufbau noch die Ökonomik als Lehre von der Hausgemeinschaft gestellt wurde. Die andere war mehr durch die formale Bedingung aller Gegenstände einer praktischen Philosophie bestimmt, nämlich daß sie einen verpflichtenden Charakter besitzen und daher auf einer Rechtsvorschrift beruhen. Da diese Vorschrift als allgemeingültige nicht aus der Willkür, sondern nur aus der Natur entspringen kann, so wird die praktische Philosophie hier als Naturrecht entwickelt. Diese Linie geht von stoisch beinflußten Bewegungen der Renaissance aus und wirkte von daher in die folgenden Jahrhunderte hinein. In Deutschland waren de Groot und Pufendorf besonders wirksame Vertreter.

Diese beiden Möglichkeiten waren Wolff gegeben, um seine praktische Philosophie aufzubauen, und beide konnten ihm eine Gelegenheit bieten, das Ganze dieser Disziplin zu entfalten. In seinem alles überwiegenden Bedürfnis nach Vollständigkeit aber läßt er sich nicht an einer der beiden genügen, sondern bedient sich beider nacheinander, obwohl sich dadurch zu aller sonstigen Weitschweifigkeit noch auf breiten Strecken reine Wiederholungen nötig machten. Übrigens stellte auch Rüdiger und wenigstens im Ansatz Budde beide Gebiete nebeneinander (s. oben S. 71, 96), und abermals war Thümmig in dieser Vollständigkeit Wolff vorausgegangen (s. unten S. 212). Den Unterschied des Naturrechts und der Moralphilosophie bestimmt Wolff — ähnlich wie Thümmig — dahin, daß das Naturrecht als mehr theoretische Disziplin die Wissenschaft von dem natürlichen Rechte der Menschen und den ihm entsprechenden Verpflichtungen sei, die Moralphilosophie dagegen eine praktische Wissenschaft, die den Menschen lehren soll, seine Handlungen nach dem Naturgesetz einzurichten (Rüdiger rechnete das Naturrecht zur Iustitia, Ethik und Politik zur Prudentia).

Zunächst ließ Wolff den beiden Einleitungsbänden sein großes Werk über das Naturrecht folgen (8 Bände); es umschließt, zumal gemeinsam mit dem als Fortsetzung gedachten Bande über das Völkerrecht, zweifellos die ganze praktische Philosophie. So enthält der erste Band noch einmal eine allgemeine Begründung, indem er Verpflichtung und Recht aus Wesen und Natur des Menschen herleitet. Er entwickelt dann, entsprechend dem zweiten bis vierten Teile der Deutschen Ethik, die Pflichten und die damit verbundenen Rechte des Menschen gegen sich selbst, gegen andere und gegen Gott. Alle folgenden Bände einschließlich des Völkerrechts entsprechen inhaltlich der Deutschen Politik, nur sind besonders die grundlegenden Teile viel weiter ausgestaltet. Der zweite Band handelt über den Begriff der Herrschaft, der dritte über die Weise, sie zu erwerben, der vierte und fünfte über Verträge, der sechste über Lehensrecht u. a. Die beiden letzten Bände sind der Gesellschaft im allgemeinen, dem Familien- und Staatsrecht gewidmet. Das Werk über Völkerrecht fügt dem das internationale Recht in Krieg und Frieden hinzu. Dieses riesige Werk in neun dicken Quartbänden faßte Wolff dann, indem er noch einmal sein großes Lehrgeschick bewährte, in dem mäßigen Oktavband der Institutiones iuris naturae et gentium zusammen, das einzige Werk,

das auch in den folgenden Jahrzehnten noch neue Auflagen erlebte.

Man hätte erwarten können, daß er damit seine Arbeit an der praktischen Philosophie für abgeschlossen ansah, und nach der Folge seiner deutschen Werke hätte er sich nun der Naturlehre in ihren verschiedenen Teilen zuwenden müssen. Aber diese scheint er damals nicht mehr gepflegt zu haben, wenigstens sind unter den Vorlesungen, die er nach seiner Rückkehr in Halle anzeigte, keine physikalischen mehr. Dagegen überwiegen die aus der praktischen Philosophie sehr stark; diesem Gebiet gehörte offenbar zuletzt ganz seine Neigung, worin er sich übrigens in Übereinstimmung mit der allgemeinen Zeitströmung befand. Und so ging er nach Abschluß jener ersten Reihe dazu über, das ganze Gebiet noch einmal, jetzt nach der aristotelischen Gliederung, und in ebenso umfangreichen Quartbänden darzustellen. Unmittelbar folgte die Moralphilosophie oder Ethik in fünf Bänden, die nach der bekannten aristotelischen Einteilung im ersten Bande von dem Intellekt und den intellektuellen Tugenden handelt, im zweiten vom Willen und den Affekten, während die letzten drei den moralischen Tugenden gewidmet sind, und zwar nach der nun schon zweimal durchgeführten Gliederung und nur abermals veränderten Reihenfolge, als Pflichten gegen Gott, gegen uns selbst und gegen andere. Daran schließen sich die zwei Bände der Ökonomik, über deren Ausarbeitung Wolff (1754) gestorben ist. Der zweite Band ist nach seinem Tode wie gesagt von Hanov hinzugefügt. Hätte so nicht der Tod dem Unermüdlichen die Feder aus der Hand genommen, so hätte er gewiß auch noch den dritten Teil der praktischen Philosophie, die Politik, in ähnlichem Umfange bearbeitet (s. oben S. 182).

2. WOLFFS SCHULE.

a) Die Hochschulen.

Der Siegeszug der Wolffschen Philosophie begann schon in der ersten Hälfte der zwanziger Jahre, ungefähr gleichzeitig mit dem berüchtigten Streite, der ihn aus Halle vertrieb, zugleich aber besonders die Aufmerksamkeit auf ihn und sein Werk lenkte. Sein Einfluß erreichte in den dreißiger Jahren seinen Höhepunkt, hielt in den vierzigern noch immer stark an, sank dann aber ziemlich rasch ab, wenn er durch Werke einzelner Schüler auch bis in die

siebziger Jahre, ja, wie Kants Vorlesungen beweisen, bis in die neunziger Jahre in akademischen Vorlesungen fortwährte. Dieser Erfolg ist wohl verständlich, und wenn es nach Hegel das Kennzeichen des großen Mannes ist, auszusprechen, was seine Zeit braucht, so kann Wolff schon Anspruch auf diesen Namen erheben, denn er sprach wirklich im höchsten Maße befriedigend aus, was seine Zeit dringend bedurfte. War doch der Zustand der Schulphilosophie in den Jahrzehnten um die Jahrhundertwende äußerst beunruhigend. Die alte Scholastik hatte sich aufgelöst, sie hatte besonders dem siegreichen Vordringen der mechanischen Naturlehre nicht standhalten können. Diese aber wirkte aufbauend nur in der eigentlichen Naturerkenntnis und ließ die darüber hinausliegenden, zumal die mit der Theologie sich berührenden Fragen ohne Antwort. In dieser Lage hatte Thomas den kühnen Versuch gemacht, eine neue Schulphilosophie auf einem ganz andern Boden, nämlich auf dem psychologischen, zu errichten. Das war aber nur möglich unter Einschränkung auf die erfahrungsmäßigen Grundlagen und unter Abspaltung der Fragen nach dem Übersinnlichen, die in der Hauptsache dem Glauben und theologischer Belehrung vorbehalten blieben. Außerdem stand Thomas und sein Kreis der modernen Naturwissenschaft fremd gegenüber, so daß seine Lösung auf die Dauer nach beiden Seiten, nach der wissenschaftlichen wie nach der religiösen, nicht befriedigte. Es blieb eine Notlösung, die zeitweise Erfolg haben konnte, weil sie den entscheidenden Fragen auswich und damit dem Zwange enthob, zu ihnen Stellung zu nehmen. Wirklich gelöst aber konnten sie nur werden, wenn man sie aufgriff; nur durch sie hindurch, nicht an ihnen vorbei konnte eine Befreiung gewonnen werden.

Und dies eben leistete Wolff. Er stand ganz auf dem Boden der neuen Wissenschaft, und ihre Grundlage, die Mathematik, war sein besonderes Arbeitsgebiet. Aber er wagte es zugleich, die alte Schulmetaphysik zu bejahen und sie mit den Mitteln des mathematischen Denkens neu zu gestalten. Damit wurde er den Bedürfnissen der Schule in jeder Richtung gerecht, sowohl nach der Seite des naturwissenschaftlichen, wie des theologischen Denkens. Ja sogar das durch Thomas auf die Bahn gebrachte Motiv, das psychologische, war nicht vergessen, indem der empirischen Psychologie eine bedeutende Stellung eingeräumt wurde. Das Programm für eine Vereinigung von neuer Wissenschaft und Scholastik hatte schon Leibniz aufgestellt, aber erst Wolff hat es durchgeführt,

und das allein konnte der Schule helfen, da sie Lehrbücher brauchte. Und im einzelnen ist Wolff weit über das von Leibniz ins Auge Gefaßte hinausgegangen. Dabei darf man sich, um ihm auch hierbei gegenüber diesem gerecht zu werden, wohl an das Goethesche Wort erinnern, säen sei nicht so beschwerlich als ernten.

Um diesen Siegeszug im einzelnen zu verfolgen, müßte man tief in die Geschichte der einzelnen Hochschulen eindringen. Denn es handelt sich dabei nicht einfach um die verhältnismäßig leicht zu beantwortende Frage, in welchem Jahre auf die ordentlichen Lehrstühle der Philosophie Wolffianer einrückten. Oft lange vorher wird der Wolffianismus schon durch jüngere Lehrkräfte, Adjunkten oder Privatdozenten, vertreten, deren Anzeigen nicht in den Vorlesungsverzeichnissen erscheinen, oder auch von Vertretern besonderer Wissenschaften, wie der Mathematik oder Naturwissenschaft, oder auch der Jurisprudenz oder Theologie. Noch schwerer nachzuprüfen ist die Verbreitung der Lehrbücher Wolffs oder seiner Schüler, die sicherlich bald weithin benutzt wurden, und auch von Dozenten, die, wie das Beispiel Kant zeigt, keineswegs als Wolffianer gelten konnten, wodurch abermals der Bereich seines Einflusses erweitert wurde. Das sind aber Dinge, die meist nur für die Geschichte der einzelnen Hochschule und nicht so sehr für die Geschichte der Philosophie überhaupt Bedeutung haben, und denen daher nicht näher nachgegangen werden soll. Den zweifellos besonders lehrreichen Verlauf in Jena habe ich in meiner Darstellung der dortigen Philosophie gezeichnet.

Wohl an allen Hochschulen war die Wirkung des Wolffianismus vorbereitet durch den Einbruch des Cartesianismus und damit der modernen mechanischen Welterklärung. Ihre wissenschaftliche Überlegenheit über die scholastischen Begriffe auf dem besonderen Gebiete der Naturerkenntnis und deren technischer Anwendung war zu offenbar, als daß man sich diesem Einfluß dauernd hätte entziehen können. Die Geschichten fast aller Universitäten enthalten um die Jahrhundertwende diesen Kampf, indem die Lehre des Descartes, meist von Naturwissenschaftlern getragen, allmählich das Ansehen der Scholastik erschütterte und ihren Lehrbetrieb daher mehr und mehr, wenn auch in verschiedenem Maße, zurückdrängte. An manchen Hochschulen war in die dadurch entstandene Lücke schon die Lehre des Thomas oder einzelner seiner Anhänger eingedrungen, und die Lage wurde da-

durch verwickelter. So natürlich besonders in Halle selber, wo sich Wolff gegen diesen Kreis erst durchsetzen mußte, dann in Leipzig durch den Einfluß Rüdigers und in Jena durch den Buddes, aber auch in Gießen, wo Lange in ähnlicher Richtung wirkte. An andern Universitäten, wie in Helmstedt und Rostock, hielt sich die Scholastik ziemlich lange. Noch wieder etwas Besonderes ist der betonte Aristotelismus der Königsberger.

Wenn aber so im Einzelnen die Lage etwas verschieden war, im ganzen ist es doch immer ein ähnliches Bild. Die Scholastik wird wissenschaftlich nicht mehr voll anerkannt, der Cartesianismus ist zwar in der Naturerklärung überlegen, aber metaphysisch unfruchtbar und darum ungeeignet, auch in den theologischen Fragen die Hilfsstellung zu leisten, die man von der Metaphysik gewohnt war, endlich ist die Lehre des Thomas mit ihren von Budde und Rüdiger ausgehenden Lehrformen nur ein Notbehelf, da sie naturwissenschaftlich den modernen Ansprüchen auch nicht genügte und einen theologisch ziemlich im Stich ließ, da sie die Philosophie auf ein enges, mehr psychologisches Gebiet einschränkte, auf dem sie der Theologie nicht gefährlich werden konnte, ihr aber auch keine Hilfe bot. Überhaupt stand die letztere Richtung ja insofern auf einem der Überlieferung fremden Standpunkt, als sie weltliches und geistliches Wissen strenger trennte. All diesen Bedürfnissen half Wolffs Lehre ab, denn sie nahm in wissenschaftlicher Hinsicht den modernsten, durch Leibnizsche Einflüsse in Mathematik (Infinitesimalrechnung) und Physik (Kraftbegriff) noch über Descartes hinausgehenden Standpunkt ein; sie entwickelte aber zugleich eine damit in Zusammenhang stehende Ontologie, die auch die Theologie benützen konnte, ohne den Vorwurf veralteter Denkweise befürchten zu müssen; und sie nahm endlich auf die psychologischen Neigungen der bisherigen modernen Richtung Rücksicht. Es war daher nur natürlich, daß sie auf der ganzen Linie und durch alle Konfessionen hindurch als das erlösende Wort empfunden wurde, das die Zeit brauchte und auf das sie gewartet hatte.

Ein kurzer Umblick auf die wichtigsten Universitäten soll wenigstens die Hauptabschnitte der Verbreitung feststellen. Es liegt nahe, mit den eigenen Hochschulen Wolffs zu beginnen. In Halle setzte sich seine Richtung ziemlich schwer durch, weil hier ja die von der ersten Schicht ausgehende Bewegung am stärksten war und sich in dem gegen ihn geführten Streite so sehr zur Geltung

brachte, daß er (1723) Halle verlassen mußte. Zweifellos mischten sich Neid und Mißgunst auf den erfolgreichen Konkurrenten in diesen Kampf und gaben ihm einen gehässigen Klang. Über die Schicksale der Wolffschen Philosophie in Halle während seiner Abwesenheit hat Ferd. Josef Schneider einen lehrreichen Aufsatz geschrieben [1]). Sein Schüler Thümmig (1697—1728, seit 1717 in Halle) mußte mit ihm weichen und erhielt auf seine Empfehlung eine Stelle als Professor am Collegium Carolinum in Kassel. Sein Gegner Strähler erhielt 1723 eine a. o. und 1733 eine ordentliche Professur der Philosophie, die er bis zu seinem Tode 1750 innehatte. Erst seit den dreißiger Jahren scheint der Wolffianismus hier hochzukommen, um dann mit der Rückkehr Wolffs Ende 1740 den unbedingten Sieg zu erringen. Seit 1735 lehrte hier Alex. Gottlieb Baumgarten (1714—62), wurde 1738 a. o. Professor, ging aber 1740 nach Frankfurt a. d. O., und neben ihm seit 1733, kurz zuvor in Gießen zu Wolff bekehrt, Joh. Friedr. Stiebritz (1707—72), der 1743 eine ordentliche Professur der Philosophie erhielt. Endlich las hier seit 1739 Georg Friedr. Meier (1718—77), der 1746 auf eine a. o., 1748 eine ordentliche Professur aufrückte, die er bis zu seinem Tode innehatte. Auch Wolff selbst las seit seiner Rückkehr beständig über alle Teile der Philosophie. Und weit darüber hinaus durchdrang in Halle der Wolffianismus jetzt alle Wissenschaften (Schrader Bd. 1, S. 275—326).

In Marburg setzte sich Wolffs Einfluß rascher und widerstandsloser durch. Er übernahm hier alsbald selber den Hauptteil der philosophischen Vorlesungen und damit war seine Lehre zur herrschenden erhoben. Es ist immerhin bezeichnend, daß dies an der reformierten Hochschule leichter ging. Wolffs Nachfolger auf dem Lehrstuhl für Mathematik wurde sein Schüler Spangenberg, der ihn 1741—65 innehatte und auch gelegentlich über Logik und Metaphysik las. Die eigentlich philosophischen Lehrstühle, die bis dahin von Wolff sozusagen im Nebenamte versehen wurden, werden für die nächsten Jahrzehnte nur mit Anhängern von ihm besetzt; so lehrte hier 1747—66 Piderit, 1753—78 Coing, 1762—87 Kahrel, lauter Wolffianer, unter denen freilich nur Coing auf dem Gebiete der Philosophie literarisch stärker hervorgetreten ist. Seine „Institutiones philosophicae de

1) Das geistige Leben von Halle im Zeichen des Endkampfes zwischen Pietismus und Rationalismus in der Zeitschrift „Sachsen und Anhalt" Bd. 14, 1938, S. 137 ff.

Deo, anima humana, mundo et primis humanae cognitionis principiis" (1765) zeigen schon im Titel den deutlichen Anschluß an Wolff. Auch Waldin, der seit 1766 hier lehrte, ist nach seinem Ausgang (Jenaer Philosophie S. 102) als Wolffianer zu bezeichnen. Öfters verband ein Lehrer die Philosophie mit der Mathematik[1]).

Die andere reformierte Hochschule, Frankfurt a. d. O., wurde durch Baumgarten, der dort seit 1740 bis zu seinem Tode 1762 lehrte, ein Vorort der Wolffschen Philosophie.

Auf den alten lutherischen Universitäten waren die Hemmungen zunächt vielleicht größer. Besonders in den Halle benachbarten Leigzig und Jena war die von der ersten Schicht getragene Bewegung stark und wurde niemals ganz beiseite gedrängt, so daß von ihr gerade auch in der Auseinandersetzung mit Wolff entscheidende Anregungen für den dritten Zeitabschnitt ausgehen konnten. In Leipzig hatte besonders Rüdiger ziemlichen Anhang. Während der langen Jahrzehnte von 1732—61 hat Aug. Friedr. Müller den Lehrstuhl der Logik inne, ein Schüler Rüdigers. (Über ihn vgl. oben S. 114.) Neben ihm stand aber 1734 bis 1766 Gottsched (1700—66) als Lehrer der Dialektik und Metaphysik, der sich zu Wolff bekannte. Er war 1723 in seiner Heimatstadt Königsberg Magister geworden, seine dortige Entwicklung wurde schon oben S. 120 f. erwähnt. 1724 kam er nach Leipzig und begann hier 1725 mit Vorlesungen über Philosophie und Dichtkunst. 1729 wurde er a. o. Professor der Poesie und erhielt 1734 den Hauptlehrstuhl für Philosophie, den er bis zu seinem Tode innehatte. Nach Müllers Tode wurde dann auch dessen Lehrstuhl mit einem Anhänger Wolffs besetzt, mit Karl Günther Ludovici, der 1761—78 daraufsaß, dem bekannten Verfasser der Historie der Wolffschen Philosophie. Aber stark wirkte daneben die andere Richtung fort, besonders durch den Enkelschüler des Rüdiger, Christian Aug. Crusius, dessen in den vierziger Jahren verfaßte philosophische Schriften einen bedeutenden Einfluß ausübten und allmählich entscheidend zur Auflösung der strengen Wolffschen Lehre mitwirkten.

Über Jena vgl. meine Darstellung S. 90 ff. Hier war es vor allem der Einfluß Buddes, der hemmend wirkte. Doch seit Anfang der dreißiger Jahre traten junge Dozenten für Wolff ein und von

1) Über die Besetzung der Marburger Lehrstühle vgl. Catalogus Professorum Academiae Marburgensis (Veröffentlichung der Hist. Kommission für Hessen und Waldeck 15), 1927, S. 284, 289 f., 370—72.

ihnen erhielt 1738 Reusch die Professur für Logik und Metaphysik, womit der Sieg des Wolffianismus entschieden war. Als er 1755 in die Theologie überging, erhielt die Stelle zunächst für einige Jahre der Enkel Buddes, Immanuel Walch, der sich aber wenig der Philosophie annahm und schon 1759 den Lehrstuhl an Polz, einen Schüler Reuschs und strengen Wolffianer, abgab, der ihn bis zu seinem Tode 1782 innehatte. Dagegen saß auf dem Lehrstuhl für Moral und Politik 1744—63 Darjes, der trotz seiner Anfänge nicht als strenger Wolffianer gelten konnte und unter Crusius' Einfluß besonders die Auflösung dieser Lehre darstellte.

Auf der dritten Nachbaruniversität Halles, in Wittenberg, war die Philosophie stark im Verfall und die Inhaber der ordentlichen Lehrstühle haben eigentlich während des ganzen Jahrhunderts nichts geleistet. Für Wolff setzte sich, wie es scheint, nur Friedr. Christian Baumeister (1709—85) ein, der 1730 hier Magister wurde, dann 1734—36 Adjunkt war und 1736 als Rektor nach Görlitz ging [1]). So konnte Wolffs Lehre hier nicht durchdringen. Eher beteiligte sich Wittenberg als Hort der Orthodoxie an dem Kampfe gegen Wolff, aber von andern Voraussetzungen aus, als sie in Halle gegeben waren, da man auch den Pietismus ablehnte. Hier ist Samuel Christian Hollmann zu nennen (1696—1787), der seit 1724 als Adjunkt, seit 1726 als a. o. Professor in Wittenberg lehrte, bis er 1734 als erster Philosoph nach Göttingen ging. Als solcher kann er einige Beachtung beanspruchen, zumal die alten Darstellungen ein falsches Bild von ihm geben. Ludovici, Historie der Wolffschen Philosophie (2. Aufl. 1737), führt ihn § 482 unter den Wolffianern auf, § 451 allerdings auch unter den Widersachern und zaubert § 286 und 296 die Schriften Hollmanns in dem Streit um Wolff aus Schriften gegen diesen beinahe in solche für ihn um. Richtiger urteilt W. L. G. v. Eberstein in seinem von Eberhard herausgegebenen „Versuch einer Geschichte der Logik und Metaphysik bei den Deutschen" Bd. 1, 1794, S. 231—34. Wolffianer war Hollmann gar nicht, und er hat sich auch in der Auseinandersetzung mit Wolff eigentlich nur auf die Lehre von der prästabilierten Harmonie eingelassen [2]).

1) Baumeister ist der ungenannte Verfasser der Schrift „Vita, fata et scripta Wolfii" (1739), an die dieser seine eigene Lebensbeschreibung anlehnte (vgl. Wuttke in der Ausgabe derselben S. 101).

2) Friedensburg, Geschichte der Universität Wittenberg, S. 606 Anm. 2 nennt ihn einen Wolffianer, aber die dafür angeführte Stelle bei Groh-

Hollmanns philosophisches Hauptwerk sind die „Institutiones philosophicae“ (3 Teile 1727—34), die in der 2. Auflage den Titel „In universam philosophiam introductio“ erhielten und in drei Bänden die Logik und Metaphysik, die Physik, und die Pneumatologie und natürliche Theologie behandeln. Für uns am wichtigsten ist der erste Band. Er ist dadurch bemerkenswert, daß er stärker als wohl irgendein anderes Werk dieser Jahre die Scholastik fortsetzt. In beiden Disziplinen ist der Aufriß wesentlich in deren Sinne; die Metaphysik handelt in alter Weise vom Seienden und seinen Affektionen, diese werden in einfache und distinkte eingeteilt, die letzteren aus der Essenz oder Existenz hergeleitet. Wohl werden Thomas und Budde angeführt, aber neben ihnen und anderen jüngeren Lehrern auch der Wittenberger Scholastiker des 17. Jahrhunderts „noster Donatus“. Die Trennung der natürlichen Theologie von der Metaphysik entsprach seit Scharf der Wittenberger Tradition. Diese Anknüpfung an das Alte ist für Wittenberg bezeichnend, wo man an der Orthodoxie festhielt, nicht nur gegen die Aufklärung, sondern auch gegen den Pietismus, und sich

---

mann, Annalen III, S. 80—82 gibt dazu kein Recht; die Fakultät fürchtete offenbar nur, er könne für Wolff eintreten. In der Lehre von der prästabilierten Harmonie nimmt Hollmann eine recht schwankende Stellung ein. In seiner ersten Schrift „De stupendo naturae mysterio, anima sibi ipsi ignota“ II, 1723, hatte er sie abgelehnt. In der folgenden „De harmonia inter animam et corpus praestabilita“ (1724) wird sie sachlicher dargestellt, aber als physisch unmöglich bezeichnet und dagegen die Lehre vom physischen Einfluß verteidigt. Dagegen verteidigen sie die „Observationes elencticae in controversia Wolfiana“ (1724), aber nur gegen die moralischen Folgerungen, die Lange daraus gezogen hatte; sie führe nicht zum Spinozismus. So sucht er (von der orthodoxen Universität aus) eine Art Mittelstellung zwischen Aufklärung und Pietismus. In den „Cogitationes posteriores de harmonia inter animam et corpus praestabilita“ (1738) bestimmt er (S. 3) seine damalige Stellung dahin, daß er die physische Möglichkeit dieser Lehre bestritten, ihre moralische dagegen verteidigt habe. In einem Briefwechsel mit Bilfinger (veröffentlicht u. d. T. Bülffingeri et Hollmanni Epistolae amoebaeae de harmonia praestabilita 1728) erklärt er sich aber schließlich (S. 61) beinahe völlig von der Wahrheit der Lehre überzeugt. Deshalb wird er aber nicht zum Wolffianer, und er verwahrt sich selbst gegen diese Bezeichnung in seinen „Gedanken von der Beschaffenheit der menschlichen Erkenntnis“ (1737 § 20). Hier äußert er sich wieder viel skeptischer über die Harmonielehre (1735 war Knutzens Abhandlung dagegen erschienen). Noch in dem Rückblick auf seine Lehre, den er 1781 u. d. T. „Anacephalaeosis“ veröffentlichte, verwirft er S. 31 den Satz vom zureichenden Grunde als Bedingung der Existenz und sucht diese vielmehr (mit Crusius) in Raum und Zeit.

daher nicht der mit diesem verbündeten Philosophie hingeben konnte. Im einzelnen nimmt Hollmann allerdings Manches und Wichtiges von Thomas und seinem Kreise auf. So lehrt er den sinnlichen Ursprung aller Begriffe und erkennt den Willen als eine eigene Kraft neben dem Verstande an (vgl. v. Eberstein a. a. O. S. 232 f.). Wolff wird in der ersten Auflage, soviel ich sehe, überhaupt nicht erwähnt; die zweite (1734) führt ihn öfters an, ändert aber an der Grundhaltung des Werkes nichts, sondern ist nur ausführlicher.

Als Lange 1716 Gießen verlassen hatte, war zunächst kein philosophischer Kopf hier tätig. Neue Bewegung kam erst durch den Einfluß Wolffs. Zuerst ist hier Jakob Friedr. Müller zu nennen, der aus Württemberg stammte und ein Schüler Bilfingers war. Er ist allerdings nur in seinen Anfängen während der zwanziger Jahre für Wolff eingetreten, seit 1730 wandte er sich gegen ihn (Strieder, Hessische Gelehrtengeschichte Bd. 9, S. 256—65). So kam sein Einfluß als Professor der Logik und Metaphysik (1729—44) Wolff nicht zugute. Er verlor sein Amt, weil er Zinzendorf zuneigte. Sein Nachfolger wurde 1744 Andreas Böhm (1720—1790), der in Marburg unter Wolff studiert hatte und nun in Lehre und Schrift den vollen Wolffianismus zu maßgebendem Einfluß brachte. Er hatte die Stelle, mit der er seit 1746 auch die Professur der Mathematik verband, bis zu seinem Tode inne, war später aber in der Hauptsache nur noch für diese tätig.

In Helmstedt machte die Philosophie wenig von sich reden. Erst 1740 kam mit Joh. Nik. Frobesius (1701—56) ein Anhänger Wolffs auf den Lehrstuhl für Logik und Metaphysik, der daneben auch Mathematik und Physik vertrat. Er hatte in Halle bei Wolff studiert und war ihm nach Marburg gefolgt; seit 1726 lehrte er als Dozent in Helmstedt. Seine „Systematis metaphysici Wolfiani delineatio“ (1730) ist eine schematische Übersicht über Wolffs deutsche Metaphysik[1]). Als er sich seit 1751 auf Mathematik und Physik beschränkte, blieb der Lehrstuhl längere Zeit unbesetzt und erst 1759 erhielt er in Joh. Christoph Dommerich (1723—67) einen neuen, aber in der Hauptsache theologisch interessierten Inhaber.

Auch nach Württemberg schlugen schon frühzeitig die Wellen

1) Im Anhang ganz lustige Gedichte zur Verhöhnung der alten Metaphysik, über das Ens rationis und Metaphysici imago, das letztere angeblich von Joachim Lange.



des Wolffianismus. Georg Bernhard Bilfinger[1]) (1693—1750), der bei Wolff in Halle studiert hatte, las bereits seit 1719 als a. o. Professor an der Universität Tübingen, ging dann allerdings 1725 nach Petersburg und kehrte 1731 nur für wenige Jahre als Professor der Theologie nach Tübingen zurück, um dann in Stuttgart mehr technischen und politischen Aufgaben zu dienen[2]). Den Lehrstuhl für Logik und Metaphysik bestieg erst 1739 ein Wolffianer, nämlich Israel Gottlieb Canz (1690—1753), der ihn bis 1747 besetzt hielt. Seit 1750 hatte ihn Gottfried Ploucquet (1716—90) inne, der durch Canz für Wolff gewonnen war, allerdings nicht mehr als ausgesprochener Wolffianer gelten kann. Am meisten in diese Richtung fallen seine Bemühungen um einen logischen Kalkul, wobei er in gewisser Weise über Wolff auf Leibniz zurückgriff[3]). Jedenfalls ist die Philosophie in Schwaben durch diese Männer in Schwung gekommen, während sie im 17. Jahrhundert stagnierte; es ist eine Vorbereitung des großen Beitrags, den dies Land am Ende des Jahrhunderts und zu Beginn des folgenden zur deutschen Philosophie leisten sollte.

Auch in Königsberg, wo bis ins 18. Jahrhundert hinein der Aristotelismus vorherrschte, faßte Wolffs Lehre ziemlich rasch Fuß. Pisanski, Entwurf einer preußischen Literärgeschichte, gibt darüber (§ 304) einen Überblick; hinzukommen Bemerkungen in Benno Erdmanns Buch über Martin Knutzen (1876) und jetzt v. Selles, Geschichte der Albertus-Universität (1944, S. 126 ff.). Schon um 1720 traten einige entschlossene Magister für Wolff ein, so Christoph Friedr. Baumgarten in Vorlesungen, Theodor Reinh. That auch mit einem „Specimen philosophiae Wolfianae" (1723), ferner J. H. Kreuschner und Rast. Durch Rast wurde Gottsched für Wolff gewonnen. Das löste wieder eine besonders vom Pietismus getragene Gegenbewegung aus (Erdmann S. 19 f.), gegen die sich Wolff nur allmählich durchsetzte. Dann wirkte besonders der a. o. Professor der Mathematik Conr. Gottl. Marquardt für Wolff; er ließ in dessen Sinne 1733 eine „Philosophia rationalis" erscheinen, und man erwartete von ihm

---

1) Bis in die dreißiger Jahre schreibt er sich Bülffinger.

2) Vgl. über ihn jetzt besonders den Aufsatz in der Zeitschrift für Württembergische Landesgeschichte Bd. 3, 1939, S. 370—422 von Eugen Schmid.

3) Vgl. darüber Karl Aner, Gottfried Ploucquets Leben und Lehre, Diss. Bonn 1909, S. 17—39.

auch eine Metaphysik (Pisanski § 310). Einen ausgeprägten Wolffianer auf einem der philosophischen Lehrstühle vermissen wir allerdings, wie sie überhaupt in den folgenden Jahrzehnten nicht bedeutend besetzt waren. Joh. David Kypke, der 1727—58 den Lehrstuhl für Logik und Metaphysik innehatte, war wesentlich theologisch interessiert, Fr. Johann Buck, sein Nachfolger in den Jahren 1759—70 und Vorgänger Kants, war in der Hauptsache Mathematiker; der langjährige (1749—80) Inhaber des Lehrstuhls für praktische Philosophie Christiani hat fast nichts geschrieben. Pisanski berichtet uns (§ 304), daß später auch Crusius recht beliebt war. Überhaupt bestand die frühere Neigung zu den verschiedensten Richtungen fort, was die hübsche Anzeige von Kypke aus dem Sommersemester 1731 beweist, die Erdmann (S. 49 Anm. 3) hervorgezogen hat[1]).

Nur eine a.o. Professur konnte Martin Knutzen (1713—51) erlangen, und zwar im Jahre 1734. Er muß nach dem einzigen von ihm veröffentlichten Lehrbuche, „Elementa philosophiae rationalis seu logicae" (1747) als ein freilich recht selbständiger Wolffianer gelten, wenn er auch in seiner bekanntesten Schrift „Commentatio de commercio mentis et corporis per influxum physicum" (1735, 2. fast unveränderte Auflage unter dem Obertitel „Systema causarum efficientium" 1745) die Lehre von der prästabilierten Harmonie bestritt und die vom physischen Einfluß wieder herstellte. Seinen größten Erfolg hatte er übrigens mit seinem „Philosophischen Beweis von der Wahrheit der christlichen Religion" (1740, 5. Aufl. 1763), ein Werk, in dem zwei spätere von Königsberg ausgegangene Bücher vorgebildet sind, Fichtes Kritik aller Offenbarung und Kants Philosophische Religionslehre. Im übrigen sei über Knutzen auf das oben genannte Buch von Benno Erdmann verwiesen. Wenn dieser ihm eine im Anschluß an Schulz gewonnene Zwischenstellung zwischen Wolffianismus und Pietismus zuweist, so heißt das nicht, daß Knutzen irgendwie von der Philosophie der pietistischen Kreise beeinflußt gewesen wäre (bez. Crusius mit Recht von Erdmann S. 146 Anm. geleugnet). Wolffs pie-

1) „Cursum philosophicum, si auditores adfuerint, vel ad peripatetici, vel si antiqua illa et genuina philosophandi ratio non placuerit, ad alius aut B. Buddei aut S. R. Walchii systematis ductum inchoare paratus est." Also hielt auch Kypke für seine Person noch an dem in Königsberg so eingesessenen Aristotelismus fest. Joh. Georg Walch, der allein gemeint sein kann, war Schüler und Schwiegersohn Buddes (Jenaer Philosophie S. 85f.); auch dessen Vorname ist falsch angegeben.

tistische Gegner vertraten auch die Lehre vom physischen Einfluß, aber das scheint für Knutzen ohne Belang gewesen, er bezieht sich jedenfalls nicht auf sie.

In Kiel, wo durch Friedr. Gentzke die erste Richtung der Aufklärung lange amtlich vertreten wurde, kam Wolff erst ziemlich spät zu Einfluß. Ein deutlicher Wolffianer ist erst Andreas Weber (1718—81). Er war in Halle Magister und 1749 a. o. Professor geworden, seit 1750 lehrte er in Göttingen. Er erhielt 1769 den Lehrstuhl für Logik und Metaphysik in Kiel, den er bis zu seinem Tode innehatte. Sein Hauptwerk ist „Die Übereinstimmung der Natur und Gnade“ (3 Bde. 1748—50); auch im übrigen hat er meist Theologisches geschrieben.

So zeigt sich auf den meisten Hochschulen ein ähnliches Bild. Um die Mitte der zwanziger Jahre, gewöhnlich wohl im Zusammenhang mit dem Streit um Wolff, erfolgt ein erster Anstoß, in den dreißiger Jahren trägt der Wolffianismus dann den Sieg davon, um sich je nach dem Lebensalter der ihn vertretenden Lehrer während der nächsten Jahrzehnte in beherrschender, wenn auch nie ganz unbestrittener Stellung zu erhalten.

Wichtig wäre es, den Einfluß Wolffs auf die katholischen Hochschulen im einzelnen festzustellen. Aber dazu langen die mir bekannten literarischen Hilfsmittel nicht aus, und es müßte Gegenstand einer besonderen Arbeit sein, die hier nicht geleistet werden kann. Als typisch kann vielleicht der Verlauf gelten, wie ihn Prantl (Bd. 1, S. 547 ff.) für Ingolstadt erzählt. Auch dort hatte sich die moderne mechanische Naturlehre schon stark durchgesetzt (S. 540—43), womit der überlieferte Aristotelismus schwer vereinbar war. Einen neuen Weg zeigte der Wolffianismus. Er wurde durch Joh. Adam Ickstatt 1746 hierher verpflanzt, der bei Wolff in Marburg studiert hatte und 1731—41 bereits Professor in Würzburg gewesen war. Jetzt wurde er in Ingolstadt Direktor der Universität und Professor des öffentlichen Rechts, eine Stelle, die er bis 1765 bekleidete. Trotz starker Gegenbewegung erstreckte sich sein Einfluß auf alle Fakultäten.

Wie der Verlauf in Dillingen war, läßt sich leider nach der Darstellung Spechts nicht genau übersehen. Der philosophisch rührigste war hier Berthold Hauser (1713—62), von dem ein großes achtbändiges Werk „Elementa philosophiae ad rationis et experientiae ductum conscripta“ (1755—64) über alle Teile der theoretischen Philosophie erschien. Es zeigt einen deutlichen, wenn

auch vorsichtigen Anschluß an Wolff, und ist eine für den Unterricht wohl recht geschickte Vermittlung mit dem Herkommen[1]).

In Würzburg scheint während dieses ganzen Zeitabschnitts die Philosophie nur im Verfall gewesen zu sein (v. Wegele, Geschichte der Universität Wirzburg 1882, Bd. 1, S. 433, 451, Bd. 2, S. 329 f., 331). Erst eben bevor eine ganz andere Richtung hochkam, schuf Nikolaus Burkhäuser (1733—1809), der seit 1763 hier lehrte, Lehrbücher, die einen gewissen freien Anschluß an Wolff verraten. Besonders zu nennen sind seine „Institutiones metaphysicae" (1771—73), die in drei Bänden die Ontologie, die Psychologie und die natürliche Theologie behandeln. Er mußte aber gleich darauf auf den Lehrstuhl der Physik übergehen (Wegele S. 457).

Auch an der 1702 eröffneten Academia Leopoldina in Breslau scheint die philosophische Wissenschaft nach dem Urteil eines katholischen Gelehrten nicht gerade geblüht zu haben. Vgl. Joseph Reinkens (später Altkatholik), Die Universität Breslau vor der Vereinigung der Frankfurter Viadrina mit der Leopoldina 1861, S. 100 f., 103, 115 f. Doch bedarf dies Urteil vielleicht der Nachprüfung, da die Schrift auf Einzelheiten nicht eingeht und den Aristotelismus a limine verwirft. Wolffs Lehre wurde um die Mitte des Jahrhunderts noch als ketzerisch angesehen (C. Grünhagen, Schlesien unter Friedrich dem Großen Bd. 2, 1892, S. 494).

So ist ein gewisser Einfluß des Wolffianismus auch auf katholischer Seite deutlich, wenn auch kein so rückhaltloser Anschluß, wie an den protestantischen Universitäten, erfolgte. Er war vielleicht weniger nötig, da der Zusammenhang mit der Tradition hier nicht unterbrochen, die Beschäftigung mit philosophischen Fragen allerdings auch nicht so lebhaft war. Immerhin ist eine Auflockerung deutlich, die man vielleicht als eine der Mitursachen dafür ansehen kann, daß innerhalb der Romantik die katholische deutsche Welt selbsttätig in die Entwicklung der Philosophie eingriff[2]).

b) Die Lehrbücher.

Auf diesen Überblick über die Hochschulen und ihre wichtigsten für Wolff eingetretenen Lehrer soll noch ein Überblick über die

---

1) Vgl. darüber B. Jansen, Pflege der Philosophie im Jesuitenorden während des 17. und 18. Jahrhunderts, 1938, S. 65—71 und in der Zeitschrift „Scholastik" Bd. 11, 1936, S. 37.

2) Vgl. auch Bernhard Duhr, Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge Bd. IV 2, 1928, S. 43—49.

am meisten verbreiteten Lehrbücher folgen, die im Dienste der Wolffschen Philosophie standen. Bei dessen eigener Klarheit sollte man sie beinahe für überflüssig halten. Aber seine Bücher waren zu ausführlich, und die deutschen fügten sich nicht recht in den lateinischen Lehrbetrieb. Dazu kamen dann noch die Angriffe gegen Wolff, durch die sich seine Schüler veranlaßt fühlten, ihren Lehrer zu verteidigen. Dies regte sicher Wolffs Anhänger vielfach zu gesteigerter literarischer Tätigkeit an, die wieder die Verbreitung seiner Lehre förderte.

Schon das älteste Buch, die „Institutiones Philosophiae Wolfianae" von Ludwig Philipp Thümmig (2 Bde. 1725/26), dem Leidensgenossen Wolffs, gibt im Vorworte solche Motive an. Wolffs Bücher sind zu umfangreich, manche verstehen die deutsche Sprache nicht, und wo man die Vorlesungen noch in lateinischer Sprache hält, können sie schlecht zugrunde gelegt werden. Thümmig hat sein Werk in zwei Teile geteilt, von denen der erste die theoretische, der zweite die praktische Philosophie enthält. Auch er sieht wie sein Lehrer besonders auf den Zusammenhang der Teile, um nirgends Ausdrücke zu brauchen, die nicht zuvor erklärt sind, oder in den Beweisen Gründe zu verwenden, die nicht bewiesen sind. Deshalb hat er wohl auch, entgegen Wolffs Ordnung, die Kosmologie vor die empirische Psychologie gestellt, worin ihm dieser in seiner lateinischen Reihe folgte. So enthält der erste Band die Logik, die gesamte Metaphysik mit ihren Teilen Ontologie, Kosmologie, Psychologie und Theologie, ferner die Philosophia experimentalis und die Philosophia naturalis; der zweite Band die Philosophia practica universalis, das Naturrecht, eingeteilt in ein ethisches und politisches, und die Ethik, Ökonomik und Politik. Auch diese Einteilung der praktischen Philosophie wurde für Wolff in seiner lateinischen Reihe Vorbild. Das Naturrecht ist nach Thümmig scientia legum naturalium, Ethik und Politik dagegen sind praktische Wissenschaften, um im Menschen oder im Staate Übereinstimmung mit dem Naturgesetz herzustellen.

Über den Einzelinhalt ist nicht viel zu sagen. Im wesentlichen ist das Ganze ein Auszug aus Wolffs deutschem System, doch mit einigen wichtigen, von Wolff durch Aufnahme in sein lateinisches Werk gutgeheißenen Änderungen. Man könnte fragen, ob Thümmig diese vielleicht nach Wolffs eigenem Vorgang etwa in späteren Vorlesungen vorgenommen hätte. Aber da Wolff in seiner „Ausführlichen Nachricht" (c. 7 § 79) die Voranstellung der Kosmo-

logie ausdrücklich als eine Neuerung Thümmigs anerkennt, so werden wir ihm wohl auch die anderen gutschreiben und damit seinen Einfluß auf die Gestaltung der lateinischen Reihe Wolffs ziemlich hoch anschlagen müssen. Sie liegen alle in der Richtung auf eine Angleichung an das scholastische Herkommen. Diesem nähert schon die lateinische Sprache den Vortrag; manches, was bei Wolff moderner klingt und mehr psychologisch aufgelockert scheint, ist hier durch die Aufnahme der üblichen lateinischen Ausdrücke wieder mehr der scholastischen Haltung angeglichen. Sie fällt auch sonst bereits in der Logik und ganz besonders in der Ontologie auf. Hier ist das erste Kapitel der Deutschen Metaphysik über die Selbsterkenntnis weggefallen, und das zweite Kapitel von den ersten Gründen unserer Erkenntnis und allen Dingen überhaupt wird im strengen Sinne als Ontologie, als scientia entis in genere entwickelt. In beidem ist Wolff in seinem lateinischen Werk seinem Schüler gefolgt, und auch die weitere Gliederung der Ontologie dort findet sich genau ebenso schon in der Darstellung bei Thümmig, nur weit weniger ausführlich. Die geschickte Art, die vom Herkommen doch recht abweichende Deutsche Metaphysik Wolffs unter Beibehaltung der modernen Gesichtspunkte der alten Metaphysik anzunähern, müssen wir so Thümmig gutschreiben. Eine große Verwandtschaft der Gliederungen Thümmigs mit dem Aufbau der lateinischen Werke Wolffs, die über das aus den deutschen Werken zu Entnehmende hinausgeht, und bei denen daher eine Einwirkung Thümmigs auf Wolff angenommen werden muß, zeigen auch die empirische und rationale Psychologie. Gewiß sind sie im Ansatz schon in der deutschen Metaphysik vorhanden, aber die scharfen Einteilungen sind doch etwas Neues und von Wolff sichtlich übernommen. In den deutschen Schriften fließt immer ein Abschnitt mehr in den andern über. Auch in dieser schärferen Trennung der einzelnen Glieder werden wir ein Fortwirken des analytischen Geistes der Scholastik sehen dürfen. Die beiden Teile über die ·Naturlehre entsprechen im wesentlichen Wolffs „Versuchen“ und seiner Deutschen Physik; gleichlaufende lateinische Werke Wolffs gibt es nicht. Die Teleologie und Physiologie fehlen, sie sind wohl erst erschienen, als Thümmig seinen Plan bereits festgelegt hatte. Auch in der praktischen Philosophie hat Thümmig manches Eigene, was Wolff übernommen zu haben scheint. Besonders in dessen „Ius Naturae“ wird man manchmal an Thümmigs Gliederungen erinnert, wenn auch dessen kurzer

Abriß ungeheuer aufgeschwellt ist. Die Hauptrückwirkung auf seinen Lehrer liegt in diesem Teile aber entschieden in der Trennung von Naturrecht und Moralphilosophie und der damit gegebenen zweimaligen Behandlung der praktischen Philosophie. Auch den von Thümmig vorausgeschickten Teil, die Philosophia practica universalis, hat Wolff übernommen, ihn hatte er ja aber auch schon in seiner Leipziger Erstlingsschrift geplant. Und abermals folgt er weithin dem Aufbau, den Thümmig diesem Teil — allerdings im Anschluß an die ersten Kapitel der Deutschen Ethik — gegeben hatte.

Im ganzen ist so die Rückwendung des Wolffianismus zu den scholastischen Denkgewohnheiten durch diesen Schüler Wolffs zweifellos verstärkt, beinahe möchte man sagen, in die Wege geleitet. Seine Institutionen stehen zeitlich zwischen der deutschen und lateinischen Reihe und man kann in ihnen ebenso einen Auszug aus jener, wie einen Entwurf dieser erblicken.

Von anderer Art ist das gleichfalls schon 1725 erschienene Buch von Georg Bernhard Bilfinger, „Dilucidationes philosophicae de Deo, anima humana, mundo et generalibus rerum affectionibus". Er hatte seit 1721 schon eine Anzahl Sonderschriften veröffentlicht, unter denen die wichtigste die prästabilierte Harmonie verteidigt. Die Dilucidationes sind, wie ja schon der Titel beweist, im Anschluß an Wolffs Deutsche Metaphysik geschrieben. Sie wollen also nicht das Ganze darstellen, sondern nur diesen, allerdings wichtigsten Teil, und nicht in der Gestalt eines kurzen Lehrbuchs, sondern als eingehendes Werk (618 Seiten n Quart), das der Verfasser im Unterschied zu Thümmig sicher weithin auch als eine selbständige Leistung ansah, wenn auch im Rahmen der von Wolff geschaffenen Schulmeinung. Rationes und experientia, Gründe und Erfahrung, sind auch für ihn die einzige Grundlage, auf der sich die Wissenschaft aufbauen darf. Besonderen Wert legt er auf die Übereinstimmung mit der christlichen Theologie und will sie immer eigens hervorheben (praef.). Die Metaphysik will er sowohl als Theologie, wie als Ontologie auffassen (§ 1), und er schreibt ihr daher fünf Aufgaben zu: die allgemeinsten Ideen und Dinge so zu entwickeln, daß aus unbestimmten bestimmte und deutliche werden; die obersten Gattungen der Dinge zu ordnen und zu verknüpfen; die Prinzipien und allgemeinsten Sätze zu liefern; die Lehren zu entwickeln, die in den besonderen Wissenschaften vorausgesetzt werden, z. B. über die

Natur der Seele; endlich eine allgemeine Erkenntnis von den geschaffenen Dingen und von Gott zu vermitteln (§ 2). Die Scholastiker haben besonders den allgemeinen Teil dieser Fragen behandelt, nämlich die drei ersten, Descartes den speziellen, nämlich die zwei letzten. Wolff hat beides miteinander verbunden. Die Methode soll die mathematische sein (4), wie ja Bilfinger Wolffs Schüler besonders auch in der Mathematik gewesen ist.

Das Ganze zerfällt in vier Teile (§ 3), in Ontologie, die entium generales habitudines considerat, ut entia sunt, in Kosmologie, die die Beziehungen der geschaffenen Dinge behandelt, insofern sie ein einheitliches Universum ausmachen, in Psychologie, die den Geist und die menschliche Seele, und in Theologie, die Gott behandelt, soweit er ex naturae lumine erkennbar ist. Die Voranstellung der Kosmologie erinnert entschieden an Thümmig, und es ist immerhin möglich, daß Bilfinger dessen Werk vor der Veröffentlichung des seinen gekannt hat (Thümmigs Vorrede ist Dezember 1724 unterschrieben, Bilfingers März 1725), denn daß der Gedanke aus ihrer gemeinsamen Zeit in Halle stammt, wo Thümmig 1717—23, Bilfinger bis 1719 war, ist wenig wahrscheinlich, denn damals erschien ja gerade erst Wolffs Deutsche Metaphysik. Jedenfalls ist bei beiden die stärkere objektive Haltung gegenüber dem Psychologismus bezeichnend, der sich in Wolffs Deutscher Metaphysik noch geltend machte. Auch das dortige erste Kapitel über die Selbsterkenntnis fehlt bei beiden.

Der Aufbau der Ontologie ist eigenartig und bedeutet ebenfalls einen wenn auch in anderer Richtung als von Thümmig gesuchten Anschluß an die Scholastik. Sie zerfällt in sechs Kapitel, die sämtlich Attribute des Seienden behandeln. Weder wird in der alten Weise von ens und essentia ausgegangen, noch in der modernen von den Prinzipien, sondern von den Modalkategorien. Bilfinger erkennt richtig, daß ja schon der Satz des Widerspruchs die Begriffe des Möglichen und Unmöglichen voraussetzt. Mit diesen macht er daher den Anfang und schließt daran alsbald (c. 2) die Begriffe des Notwendigen und Zufälligen. Dem folgt erst (c. 3) das Prinzip des Widerspruchs und des zureichenden Grundes, von denen die notwendigen und zufälligen Wahrheiten abhängen. Daran schließt sich (c. 4) das Bestimmte und Unbestimmte. Die beiden letzten Kapitel entsprechen am meisten dem, was Wolff in der zweiten Hälfte sowohl seiner deutschen wie lateinischen Ontologie behandelte, nämlich das Einfache und Zusammengesetzte (c. 5), das

Vollkommene und Unvollkommene (c. 6). Auch im Einzelnen zeigt sich überall ein Geist, der die Fragen selbständig anfaßt und beurteilt.

In der Kosmologie wird besonders ausführlich der allgemeine Zusammenhang der Dinge behandelt und der Vorwurf abgewehrt, als ob dadurch der Fatalismus anerkannt würde. Ein letztes Kapitel gilt den Wundern und ihrer Möglichkeit, Fragen, die auch Wolff in solchem Zusammenhang beschäftigten. In dem dritten Teil, der Psychologie, ist merkwürdigerweise die Trennung in empirische und rationale Psychologie aufgegeben; die Darstellung nähert sich damit gleichfalls mehr der scholastischen Überlieferung, denn die rein empirische Betrachtung des Seelischen in der Metaphysik war ein moderner Gesichtspunkt. Die Gliederung ähnelt im übrigen der bei Wolff, indem zuerst die theoretischen, dann die praktischen Fähigkeiten der Seele besprochen werden, hierauf der Zusammenhang von Seele und Körper und zuletzt die Unsterblichkeit. Die Natürliche Theologie endlich handelt von Gottes Existenz, seinen Attributen, von Schöpfung und Vorsehung und von seiner Verehrung; sie gleicht in der Hauptsache dem entsprechenden Teile bei Wolff.

Dies sind die Werke aus der Mitte der zwanziger Jahre, als Wolff zum ersten Male infolge des berühmten Streites bekannter wurde. Die folgenden beginnen erst in den dreißiger Jahren, als Wolffs Ruhm unbestritten war und schon die ersten, grundlegenden Werke seiner lateinischen Reihe erschienen waren.

Das zeitlich nächste sind die berühmten „Ersten Gründe der gesamten Weltweisheit“ von Gottsched (2 Bde., zuerst 1733/34, bis 1778 acht Auflagen). Es unterscheidet sich von denen Bilfingers und Thümmigs deutlich. Während nämlich diese das Wolffsche System wieder mehr nach der Seite der Scholastik hin verlagerten, ist Gottsched, wie ja schon seine deutsche Sprache beweist, moderner und hebt mehr die Seiten heraus, die Wolff mit der späteren Aufklärung oder auch mit Thomas und seinem Kreise verbinden. Sein Buch hat daher mit seinen letzten Auflagen Wolffs Deutsche Logik und Metaphysik um fast ein Menschenalter überlebt. Bezeichnend ist, daß auch er den Zusammenhang mit der lateinischen Sprache nicht ganz aufgeben will; er setzt die lateinischen Kunstwörter daher in Randschriften an den Anfang der einzelnen Paragraphen. Modern ist, daß er den praktischen Nutzen der Weltweisheit von vornherein stark betont. Sie ist ihm eine

Wissenschaft von der Glückseligkeit (§ 1 und 3), eine Definition, in der er von Wolff abweicht. Besonders bei den Lehren des zweiten Bandes, der der praktischen Philosophie gewidmet ist, wünscht er, wie er in der Vorrede sagt, daß ihre Wahrheiten nicht nur ins Gehirn, sondern ins Herz drängen. Daß er das Werk neben die deutschen Schriften Wolffs stellt, begründet er in der Vorrede zum ersten Bande damit, daß diese für den Unterricht zu weitläufig seien. Er habe bisher Thümmigs Institutionen bei seinen Vorlesungen benützt, doch sei deren Schreibart verworren und verursache dem Anfänger Schwierigkeiten. Sein Buch könne auch als eine Einleitung und Vorbereitung zu Wolffs eigenen Schriften aufgefaßt werden.

In dem Aufriß schließt sich das Werk im ganzen an Wolff und zum Teil auch an Thümmig an. Der erste Band enthält die theoretische Philosophie, und zwar die Vernunftlehre, die Grundlehre oder Metaphysik, die „Weltbetrachtung", die in späteren Auflagen der Metaphysik als zweiter Abschnitt eingegliedert wird, während der bisher alleinstehende erste Teil dann Ontologie heißt [1]), hierauf die (spezielle) Naturlehre und die Geisterlehre, die in ihrem dritten Abschnitt auch die Theologie umfaßt. Der zweite Band bringt die praktische Philosophie, und zwar zuerst die allgemeine Sittenlehre, dann das Naturrecht und endlich die Tugend- und Staatslehre.

Zu den einzelnen Teilen sei folgendes bemerkt. Die Vernunftlehre bietet gegenüber Wolffs Darstellung der Logik nichts Eigentümliches. Vielleicht kann man die Betonung der psychologischen Grundlagen hervorheben, die jedenfalls in Wolffs lateinischer Logik gegenüber der deutschen zurücktrat. Die Grundlehre oder Metaphysik schließt sich deutlich an Wolffs Darstellung an, und zwar an die einfachere in der Deutschen Metaphysik. In einem ersten Hauptstück wird von den beiden Hauptgründen der Vernunft gehandelt, dem Satz des Widerspruchs und dem des Grundes, im zweiten von einem Dinge überhaupt, seinem Wesen und Dasein, im dritten von seinen allgemeinen Beschaffenheiten. Das vierte bis sechste Hauptstück enthält dann die spezielle Metaphysik, indem von den zusammengesetzten Dingen, von den einfachen und von

1) Diese spätere Gliederung ist merkwürdig, weil damit die „Weltbetrachtung" den einzigen realen Teil der Metaphysik ausmacht und die Pneumatik (Seele und Gott) selbständig daneben stehen bleibt, die bei Wolff ebensogut zur Metaphysik gehörte



den Verhältnissen der Dinge gegeneinander gehandelt wird. Das entspricht alles dem Wolffschen Aufbau, doch wird das Ganze von Gottsched ziemlich kurz abgemacht, und man spürt deutlich, daß er ihm, im Unterschied zu Thümmig und Bilfinger, keine besondere Neigung entgegenbringt. Es folgt die Behandlung der Welt nach ihren allgemeinen Bestimmungen, also mit Thümmig nach vorn gerückt. Daran schließt sich aber zunächst ein großer, in alle Einzelheiten entwickelter Teil über die Naturlehre; es wird also, was Wolff erst in seiner Physik brachte, unmittelbar an die metaphysische Begründung der Welt angereiht. Dann erst folgen in der Geisterlehre (Pneumatik) die übrigen von Wolff der Metaphysik zugezählten Teile, nämlich die Psychologie und Theologie, die hier selbständige Glieder sind. In der Geisterlehre handelt Gottsched zuerst von den Kräften der Seelen und der Geister, eine Darstellung der empirischen Psychologie von den niedersten bis zu den obersten Stufen, dann von den Gründen alles dessen, was den Geistern und Seelen zukommt, eine Darstellung der rationalen Psychologie, in der das Wesen der Seele, ihre Vereinigung mit dem Leibe und die Unsterblichkeit besprochen wird, endlich von dem unendlichen Geist oder Gott, wo die Beweise für das Dasein Gottes, seine Eigenschaften, sein Wesen und sein Werk erörtert werden. In dem praktischen Teile ist im Aufbau der Einfluß Thümmigs spürbar, so besonders in der Voranstellung einer allgemeinen Sittenlehre, entsprechend Thümmigs Philosophia practica universalis (die Wolffs erschien erst 1738/39). Bei ihrer Gliederung schimmert Thümmigs Einteilung durch, aber die Behandlung ist noch mannigfaltiger und eingehender. Ebenso trennt Gottsched mit Thümmig die Lehre von den Gesetzen (Naturrecht) von der der Tugenden (Tugendlehre). In dieser Tugend-, wie in der sich daran anschließenden Staatslehre ist das Streben nach praktischer Anwendbarkeit besonders deutlich.

In den dreißiger Jahren hebt auch die Reihe der umfassenderen Lehrbücher aus der Wolffschen Schule an, die, lateinisch geschrieben, als Handbücher einem gediegenen und den Studenten nichts schenkenden Unterricht zugrunde gelegt wurden. Man ermißt daraus, wie sich die neue Wissenschaft im Unterricht durchsetzte, und denkt daran, daß ja auch Wolffs Werke seit den dreißiger Jahren immer umfassender wurden. Große Selbständigkeit darf man nicht erwarten, zumal für die Hauptdisziplinen wenigstens der theoretischen Philosophie auch die lateinischen

Darstellungen Wolffs in dieser Zeit als Vorbild dienen konnten. Die meisten sind von einflußreichen Lehrern geschaffen, und sie kennzeichnen daher den Zustand der Philosophie an der betreffenden Hochschule.

Zuerst seien das „Systema logicum“ und das „Systema metaphysicum“ des Joh. Peter Reusch erwähnt. Beide Werke sind 1734 rasch hintereinander erschienen und haben es auf mehrere Auflagen gebracht. Sie stehen ganz auf der Linie, auf der man zu dem alten Schulbetrieb zurücklenkte, ohne das Neue aufzugeben. So erklären sie auf dem Titel, daß sie die Lehren Älterer und Neuerer außer eigenen des Verfassers böten, und dieser nennt in der Vorrede zur Logik neben Aristoteles und Wolff auch Autoren wie Joachim Lange und Rüdiger. Vielleicht kann man auf solche Einwirkung die ziemlich breite psychologische Grundlegung zurückführen, die in der Logik auffallend ist. Im ganzen aber folgen doch beide Werke deutlich den Spuren, die Wolff besonders in seinen lateinischen Büchern festgelegt hatte. In der Vorrede zur Metaphysik gibt Reusch diesen Anschluß auch offen zu und bezeichnet etwa den Abschnitt über die Ontologie einfach als einen Auszug aus der von Wolff. Eine gewisse Betonung des Psychologischen zeigt sich hier in der Anordnung der Teile, die Wolffs Deutscher Metaphysik folgt und daher an die Ontologie zuerst die empirische Psychologie anreiht, der dann Kosmologie, rationale Psychologie und Theologie folgen.

Ebenfalls in die dreißiger Jahre fallen die Hauptwerke von Friedr. Christian Baumeister. Seine „Institutiones philosophiae rationalis“ (zuerst 1735) und seine „Institutiones metaphysicae“ (zuerst 1738) haben eine sehr große Verbreitung gefunden, die bis in die siebziger und achtziger Jahre anhielt (Deutscher Gesamtkatalog Bd. 13, Sp. 261 f.). Jene übertrifft mit ihren zwanzig Drucken sogar noch die Deutsche Logik Wolffs selber bei weitem, die doch dessen erfolgreichstes Buch war. Beide erklären auf dem Titel, daß sie nach der Wolffschen Methode gearbeitet seien, und sie müssen in der Tat wesentlich als ein Auszug aus den lateinischen Werken Wolffs gelten, der gerade in den Jahren 1736/37 seine theoretische Reihe mit der Theologia naturalis abgeschlossen hatte. Die metaphysischen Institutionen hat übrigens auch Kant gelegentlich seinen Vorlesungen zugrunde gelegt.

Aus diesen Auszügen hat dann Baumeister noch wieder einen Auszug gemacht in seinen „Elementa philosophiae recentioris„

(zuerst 1747), die auch bis in die achtziger Jahre hinein häufig neu gedruckt wurden. Zur Logik und Metaphysik ist hier die praktische Philosophie hinzugekommen. Ein anderes, schon 1735 erschienenes, sehr brauchbares Hilfsmittel für den Unterricht war Baumeisters „Philosophia definitiva“, eine Sammlung von Begriffsbestimmungen der Wolffschen Philosophie nach der Ordnung des Systems. Sie hat bis zum Jahre 1789 nicht weniger als 21 Auflagen erlebt.

Noch ganz am Ende der dreißiger Jahre beginnen dann die Lehrbücher von Alex. Gottlieb Baumgarten zu erscheinen. Sie sind besonders durch Kant berühmt geworden, der das zur Metaphysik das „nützlichste und gründlichste unter allen Handbüchern seiner Art“ genannt hat (1756 am Ende der Neuen Anmerkung zur Theorie der Winde, Werke Bd. 1, S. 503). Baumgartens bekannteste Leistung, seine Begründung der Ästhetik, soll uns hier zunächst nicht beschäftigen; sie leitet schon zu weiteren Entwicklungen hinüber, die erst später darzustellen sind. Hier haben wir es nur mit den eigentlichen Lehrbüchern des strengen Wolffianismus zu tun. Baumgarten hat deren zwei verfaßt, über die Metaphysik und über die Ethik.

Seine „Metaphysica“ erschien zuerst 1739 und hat bis 1779 sieben Auflagen erlebt. Wenn Kant noch in den neunziger Jahren darüber las, so dürfte er wohl einer der letzten gewesen sein, durch dessen Unterricht das Buch am Leben erhalten wurde, ein Beweis, wie tief er in dieser Zeit wurzelte, in der er die ersten philosophischen Anregungen erhalten hatte. 1766 erschien eine von Meier angefertigte deutsche Übersetzung: jetzt suchte also auch die Schule das Deutsch, das früher als Hindernis im Unterricht gegolten hatte. Sie wurde 1783 von Eberhard neu herausgegeben. Wenn man nun allerdings auf Kants Ansehen hin ein besonders geistvolles Lehrbuch erwartet, so wird man recht enttäuscht. Denn es handelt sich zweifellos um eine ziemlich dürre Arbeit, die in der Hauptsache die wesentlichen Begriffsbestimmungen zusammenstellt und dadurch manchmal fast an Baumeisters Philosophia definitiva erinnert. Als Grundlage für einen mündlich erläuternden Unterricht konnte das aber wohl recht brauchbar sein, und es ist verständlich, daß Kant seine Nützlichkeit hervorhob; wie er dazu kam, es auch als das gründlichste zu bezeichnen, ist allerdings schwerer einzusehen. Übrigens bietet das Buch manches Merkwürdige, an dem sich Baumgartens Selbständigkeit zu erkennen gibt.

Die Gliederung folgt einfach dem nun einmal seit Thümmig feststehenden Aufbau, indem Ontologie, Kosmologie, Psychologie und Theologie nacheinander abgehandelt werden, die Psychologie eingeteilt in empirische und rationale. Auffallend ist ein starkes Bedürfnis nach Untergliederungen, die den Verfasser zwingen, von den lateinischen zu griechischen und sogar hebräischen Buchstaben überzugehen. Das erinnert deutlich an die Scholastik. Am merkwürdigsten ist die Ontologie, da sie nur die Prädikate des Seienden behandelt. Diese seien die Grundprinzipien der menschlichen Erkenntnis (§ 5), so daß sich ein besonderer Abschnitt über die Prinzipien erübrigt. Ebenso fehlt einer über den Begriff des Seienden überhaupt und über Essenz und Existenz, sondern all dies wird irgendwie den Prädikaten zugerechnet. Ebensowenig gibt es einen speziellen Teil, der in der Wolffschen Schule eigentlich immer mit dem Meister selber das zusammengesetzte und das einfache Ding und die Beziehung der Dinge untereinander behandelte. Daß so das ganze Gewicht auf die Lehre von den Affektionen, bzw. Prädikaten gelegt ist, erinnert an die Scholastik; wir können aber auch voraus an Kants Kategorienlehre denken. Auch die Gliederung dieser Prädikate ist beachtenswert und nimmt manche alte Motive auf. Baumgarten teilt sie nämlich zuerst in innere und äußere, bezeichnet die letztern aber auch als die relativen; die inneren kommen dem Dinge als solchem zu und werden in universale und disjunktive eingeteilt. Jene würde die Scholastik einfache nennen; sie sind in jedem Einzelnen, während von den disjunktiven immer nur das eine Glied darin enthalten ist. Die Unterscheidung der Affektionen in einfache und getrennte ist in der Scholastik sehr verbreitet; wo absolute und relative unterschieden werden (z. B. bei Timpler und Scheibler), erscheint diese Unterscheidung als untergeordnet innerhalb der disjunkten.

Unter diesen Prädikaten treten so recht verschiedene Bestimmungen auf. Die Erörterung geht von dem Möglichen aus, was Wolff entspricht, und wobei der Satz des Widerspruchs behandelt wird. Daran schließt sich die ungewohnte Bestimmung des rationale, das als das possibile in nexu bezeichnet (19) und aus dem damit das Prinzip des zureichenden Grundes gewonnen wird. Die weiteren universalen Prädikate sind die alten Transzendentalien: ens, unum, verum, perfectum (dies wesentlich mit dem bonum identisch, 100). Dem ens werden dabei mehrere (z. T. eigentlich disjunktive) Bestimmungen zugeordnet, nämlich Realität und

Negation, Äußeres und Inneres, Wesenhaftes und Beschaffenheiten, Quantität und Qualität. Die übrigen drei werden nicht untergeteilt. Als Eines wird bezeichnet, dessen Bestimmungen untrennbar sind (73), als Wahrheit die einheitliche Ordnung mehrerer (ordo plurium in uno 89), als Vollkommenheit die Übereinstimmung mehrerer (consensus, 94). Die disjunktiven Prädikate beginnen mit dem Notwendigen und Zufälligen, wobei jenes wie bei Wolff vom Begriff der Möglichkeit her als das bestimmt wird, dessen Gegenteil unmöglich ist (101). Dann folgen in einer etwas bunten Reihe das Veränderliche und Unveränderliche, das Reale und Negative (die ja schon unter dem ens behandelt waren, wie merkwürdigerweise auch in Kants Kategorientafel gerade diese zweimal, bei der Qualität und der Modalität, erscheinen), das Singulare und Universale, Totale und Partiale, Substanz und Akzidenz (an dieser Stelle gegen alle Überlieferung, da sie sowohl in der Scholastik wie in der Wolffschule als Arten der Dinge, nicht als Bestimmungen an denselben, den speziellen Teil bilden; es ist damit vorbereitet, daß sie auch bei Kant zu den Stammbegriffen des Verstandes gehören), das Einfache und Zusammengesetzte (bei Wolff vielmehr die Hauptarten der Dinge), das Endliche und Unendliche (gehört ebenfalls sowohl in der Scholastik wie bei Wolff in den speziellen Teil, um Welt und Gott zu scheiden). Als relative Prädikate werden vier behandelt, die auch die Scholastik kennt: idem und diversum, simultaneum und successivum, causa und causatum, signum und signatum. Unter den Ursachen erscheinen die vier üblichen und zuletzt auch die causa exemplaris, weitaus am ausführlichsten aber die Wirkursache und danach der Zweck.

So zeigt diese Ontologie manche ungewöhnliche Züge; als Brücke zwischen der Scholastik und Kant hat sie eine ziemliche Bedeutung. Auf die andern Abteilungen soll nur ein kurzer Blick geworfen werden, da das Buch doch nun einmal wegen Kants jahrzehntelangem Umgang mit ihm wichtig geworden ist. In der Kosmologie werden Begriff, Teile und Vollkommenheit der Welt behandelt. Die Welt wird als die Reihe der endlichen Dinge bestimmt, wobei ihre Zufälligkeit und der Fortgang ins Unendliche betont wird (354, 362, 380). Die substantiellen Teile der Welt sind die Monaden (394). In der empirischen Psychologie folgt Baumgarten im wesentlichen der Gliederung Wolffs, indem er nacheinander das Erkenntnis- und das Begehrungsvermögen behandelt und beide nach ihrem niederen und höheren Teile. Die rationale

Psychologie erörtert nur die metaphysischen Fragen (Verbindung mit dem Körper, Unsterblichkeit), und die vorangehenden Abschnitte, in denen Wolff die rationale Erklärung für die zuvor empirisch aufgewiesenen Erscheinungen gab, sind weggefallen. Die Theologie bespricht den Begriff Gottes und dabei seine Eigenschaften, die aus seiner Existenz, seinem Intellekt und seinem Willen hergeleitet werden, dann in einem zweiten Teile Gottes Tätigkeit, nämlich Schöpfung und Vorsehung.

Neben der Metaphysik ist die „Ethica philosophica" weniger wichtig; sie hat auch nur drei Auflagen erlebt (1740, 51, 63). Sie bietet nur eine Lehre von den Pflichten, die sie mit Wolff in solche gegen Gott, gegen sich selbst und gegen andere einteilt, um in einem speziellen Teile noch die besonderen Pflichten mit Bezug auf die Seele, den Körper oder die äußeren Umstände anzureihen.

In den vierziger Jahren veröffentlichte dann der Tübinger Professor Canz seine Lehrbücher. Er gehört seinem Lebensalter nach zu den ältesten Wolffianern (geb. 1690), und so hatte er schon Ende der zwanziger Jahre in den Streit um Wolff eingegriffen, indem er seit 1728 in mehreren Teilen das mit echt schwäbischer Gelehrsamkeit abgefaßte Buch „Philosophiae Leibnitianae et Wolfianae usus in Theologia" erscheinen ließ, das die Vereinbarkeit dieser Philosophie mit allen Dogmen des Christentums, ja ihren Nutzen für deren Begründung nachweisen will. Das Werk schließt sich literarisch an Bücher wie Posewitz' Metaphysica theologica an (Schulmetaphysik S. 106). Auf seiner philosophischen Professur veröffentlichte er zuerst (1739) das umfangreiche Werk „Disciplinae morales omnes" (2. Aufl. 1752). Es behandelt alle Teile der praktischen Philosophie und unter ihnen merkwürdiger- und bezeichnenderweise zwischen dem Allgemeinen Naturrecht und der Ethik auch die Natürliche Theologie, die sonst immer der theoretischen Philosophie zugerechnet wird, obwohl sie doch gewiß auch zur praktischen starke Beziehungen hat. Noch merkwürdiger ist der Anhang des Werks, in dem Canz eine „Metaphysica moralis" entwickelt und dabei in genauer Parallele zu der gewohnten Seinsmetaphysik vom ens morale und seinen Affektionen handelt. „Ens morale est id, quod per libertatem scientis et volentis est possibile" (§ 33), also eine „Metaphysik der Sitten", die mir sonst in der ganzen Literatur dieser Jahrhunderte nicht begegnet ist, obwohl sie vielleicht nicht so fern lag. Auch damit wird die Grenze zum Theoretischen verwischt, was vielleicht eine schwäbische

Eigentümlichkeit ist, kehrt es doch bei den großen Schwaben Schelling und Hegel wieder [1]).

Mit dem Beginn der vierziger Jahre erschienen dann Canz' knappe Lehrbücher, zuerst (1741) die „Ontologia polemica" mit dem Obertitel „Humanae cognitionis fundamenta", die sich die Auseinandersetzung mit andern Auffassungen zum Ziele setzt. Ihr ließ er noch im selben Jahre die „Ontologia syllogistico-dogmatica" folgen, die sich unter Weglassung aller besonderen Ausführungen wesentlich auf die reinen Begriffsbestimmungen beschränkt. Daran reihte sich 1742 eine „Theologia naturalis". Beide Teile behandelte er noch einmal und ergänzte sie durch Kosmologie und Psychologie zu einem Lehrbuch der gesamten Metaphysik, das u. d. T. „Philosophia fundamentalis" erschien (1744). Am Schlusse sind noch Logicae praecepta angefügt. Es ist dies in der Hauptsache ein knapper Abriß der Wolffschen Lehre, der sich auch in der Folge der behandelten Gegenstände und Begriffe meistens diesem anschließt. Auffallend und von dem Herkommen abweichend ist nur die Stellung der Theologie vor Kosmologie und Psychologie, wobei Canz also dem metaphysischen, nicht dem pädagogischen Wege folgt.

Einige Jahre darauf hat er noch ein umfangreiches Werk veröffentlicht, in dem erneut seine Streitlust zum Ausdruck kommt. Es sind die „Meditationes philosophicae" (1750), in denen er abermals und in der gleichen Reihenfolge und Gliederung die vier Teile der Metaphysik durchnimmt, um jedesmal die difficultates zu erörtern. Das Werk erinnert damit an die alten Disputationsreihen der Scholastik, in denen auch ganze Lehrgebiete planmäßig durchgegangen wurden, obwohl nichts darauf deutet, daß es selbst aus Disputationen hervorgewachsen ist. Solches Bedürfnis nach

1) Pufendorf, De iure naturae et gentium handelt (l. 1 c. 1) über Entia moralia, die er (§ 2) den Entia physica entgegenstellt und (§ 5) nach deren Norm in Klassen einteilt, nämlich in status, persona, Qualität und Quantität. Eine ausgeführte Lehre von den Affektionen, wie bei Canz, ist bei ihm also nicht vorhanden; er behandelt mehr als Realphilosophie die species entis, die dem physischen Sein entgegengesetzt sind, während das ens morale bei Canz wohl dem ens reale überhaupt entgegengesetzt gedacht werden muß. Lambert (Architektonik Bd. 1 § 301) nimmt den Begriff im Sinne Pufendorfs für „Sozietäten". Canz' Versuch einer Art Metaphysik der Sitten ist vielleicht am ehesten vorbereitet bei Bilfinger, „De origine et permissione mali, praecipue moralis" (1724) sectio 2, wo gewisse für das moralische Gebiet grundlegende Begriffe durchgesprochen werden.

polemischer Auseinandersetzung mit andern Richtungen ist im Wolffianismus sonst wenig bekannt und mehr Fortsetzung der scholastischen Art. Auch der arglose Bezug auf Autoritäten des 17. Jahrhunderts (z. B. § 95 auf Rudrauff) ist in dieser Zeit sonst unerhört. Das sind wohl schwäbische Eigentümlichkeiten; der revolutionäre Bruch mit der Vergangenheit war hier fremd.

Die nächsten Bücher sind von sehr viel geringerer Selbständigkeit. Überhaupt nicht als ein eigenes Werk kann die „Philosophia Wolfiana contracta" (2 Bde. 1744/45) des Halleschen Professors Joh. Friedr. Stiebritz gelten. Er hatte schon einige Jahre zuvor Erläuterungen zu Wolffs Deutscher Logik und Deutschen Metaphysik herausgegeben und fühlte sich nun veranlaßt, die immer mehr aufschwellende lateinische Schriftenreihe in eine kürzere Gestalt zusammenzuziehen. Er will, wie er in der Vorrede zum ersten Bande sagt, denen eine Hilfe geben, die über die deutschen Schriften Wolffs hinausgehen und den reicheren Gehalt der lateinischen sich aneignen möchten, dabei aber von dem Umfang abgeschreckt werden, und er will daher zwischen der Kürze der deutschen und der Länge der lateinischen einen Mittelweg einschlagen. Auch zu Wiederholungen bietet er sein Werk an, da wohl nicht jeder die Zeit fände, die lateinischen Werke mehrmals zu lesen. Und so ist das Ganze ein zweifellos gut gemachter Auszug aus Wolffs lateinischen Schriften, und zwar aus der bis dahin allein vollendeten theoretischen Reihe. Ein ähnliches Werk über die praktische Philosophie wird für später in Aussicht genommen, ist aber nicht erschienen. Der erste Band enthält die Logik, Ontologie und Kosmologie, der zweite die empirische und rationale Psychologie und die Theologie. Wolff selber hat ein Vorwort beigegeben. Das Werk kann noch heute wohl gebraucht werden, um sich in kürzerer Zeit eine Vorstellung von Wolffs Philosophie zu verschaffen. Größere Verbreitung scheint es nicht gefunden zu haben, denn eine neue Auflage wurde nicht nötig.

Dagegen hat der Gießener Professor Andreas Böhm noch wieder eigene Lehrbücher geschaffen, und zwar eine lateinische Logik (1749) und eine lateinische Metaphysik (1753), von denen jene drei, diese zwei Auflagen erlebt hat. Sie sind für den eigenen Unterricht bestimmt, schließen sich aber wesentlich den lateinischen Schriften Wolffs an. In der Metaphysik folgt Böhm der Anordnung der Deutschen Metaphysik, indem er die Kosmologie zwischen empirische und rationale Psychologie stellt. Am eigentümlichsten

scheint der Aufbau der Ontologie. Ihr erster Teil über das Seiende im allgemeinen entspricht im ganzen Wolffs erstem Teile, indem von den beiden Prinzipien ausgegangen wird und dann das Seiende und bestimmte, nur wenig anders geordnete Affektionen behandelt werden. In dem zweiten Teile dagegen über die Arten des Seienden wird der Wolffschen Hauptteilung in zusammengesetztes und einfaches Seiendes die alte scholastische in Substanz und Akzidenz vorausgestellt und an dritter Stelle die in endliches und unendliches Seiendes gleichberechtigt daneben. Die Beziehungen des Seienden bilden einen eigenen dritten Teil; behandelt werden wie bei Wolff Prinzip, Ursache und Zeichen.

Die Bücher von Böhm sind wohl die letzten streng schulmäßigen Lehrbücher des Wolffianismus[1]; auch darin zeigt sich, daß um die Mitte des Jahrhunderts seine schaffende Kraft zu Ende war. Denn die noch zu besprechenden Schriften zeigen ein ganz anderes Gepräge. Es sind vor allem die von Georg Friedr. Meier, der noch mehr als sein Lehrer Baumgarten in die folgende Zeit hinüberweist, der ein guter Teil seiner Wirksamkeit angehörte. Dem entsprechen viele seiner Schriften, die psychologische und ethische Einzelfragen behandeln oder der Ästhetik gelten. Hier sollen nur seine eigentlichen Lehrbücher besprochen werden. Sie weichen schon darin von den meisten bisherigen ab, daß sie in deutscher Sprache geschrieben sind, setzen insofern also die Linie von Gottsched fort, der ja auch sonst mehr „modern" war. Es sind drei, die den Grunddisziplinen der Logik, Metaphysik und Ethik gelten. Sie gehören erst den fünfziger Jahren an, führen also schon zeitlich in den nächsten Abschnitt hinüber.

Die erste Schrift ist die „Vernunftlehre" (1752, 2. Aufl. 1762). Dies ist nun freilich ein ganz anderes Buch als die bisherigen, und die Auflösung des Wolffianismus wird daran recht deutlich. Der Verfasser wendet sich nicht nur an Gelehrte, sondern an Gebildete überhaupt. Deshalb schreibt er deutsch, vermeidet alles Schulmäßige und bemüht sich um eine gefällige Schreibart. Seine Bücher schwellen dadurch allerdings erheblich auf, schon dies füllt 834 Seiten. Aber er will nicht wie die meisten ein bloßes Gerippe vortragen, dem es an Fleisch und blühender Schönheit fehle (§ 8). Er verläßt daher auch ganz den üblichen schulmäßigen

1) Nur im Vorübergehen sei auf v. Creuz, „Considerationes metaphysicae" (1760) hingewiesen. Der Verfasser sucht in der Darstellung seinen eigenen Weg, fußt inhaltlich aber doch in allem Wesentlichen auf Wolff.

Aufbau der Logik. Beim Eindringen in das Einzelne findet man natürlich kaum neue Gedanken, sondern bloß die alten in neuer Verbindung und Aufmachung. Das Ganze zerfällt in vier Hauptteile. Der erste und wichtigste ist der gelehrten Erkenntnis überhaupt gewidmet. Aber dabei werden die Hauptglieder jeder bisherigen Logik, die Lehre von Begriff, Urteil und Schluß, ganz an das Ende verwiesen und in sieben vorausgeschickten Abschnitten in allgemeiner Weise über die gelehrte Erkenntnis, ihre Größe, Wahrheit, Klarheit, Gewißheit u. dgl. geplaudert. Da es Meier besonders auf die praktische Anwendung ankam, so dienen dem die gleichfalls sehr ausführlichen folgenden drei Teile über die Lehrart der gelehrten Erkenntnis, über ihren Vortrag und über den Charakter eines Gelehrten. Das meiste ist ganz reizvoll zu lesen, und man begegnet vielen treffenden Gedanken, aber wenn man schulmäßige Lehren sucht, hält die Vortragsart doch gar zu sehr auf. Sie sollen einem ästhetisch schon ziemlich verwöhnten Geschlechte auf eine angenehme Art beigebracht werden. Übrigens erschien noch im selben Jahre 1752 ein Auszug aus dem Buche.

Nach dem Abschluß dieses Werkes ist Meier alsbald an die „Philosophische Sittenlehre“ gegangen, deren zwei erste Bände 1753 und 54 erschienen, die folgenden drei, wohl durch die gleichzeitige Bearbeitung der Metaphysik etwas aufgehalten, erst in den Jahren 1756, 1758 und 1761. Auch dies fünfbändige Werk erlebte eine neue Auflage (1762—66). Hier ist nun einfach Baumgartens philosophische Ethik zugrunde gelegt, wie Meier selbst in der Vorrede sagt. Aber während Baumgarten nur ein Gerippe gab, hat es Meier auch hier mit Fleisch umkleidet. Das nicht viel mehr als 300 Seiten umfassende Büchlein Baumgartens ist damit auf fünf Bände von je 6—700 Seiten aufgeschwollen. Auch hier ist eben nicht die schulmäßige Entwicklung der Lehren ihm wichtig, die er vielmehr einfach übernahm, sondern die ansprechende Einkleidung, die weitere Kreise anlocken und ihnen Lust machen sollte, sich in solche Gedankengänge zu vertiefen. Man kann sagen, daß die Schulphilosophie hier in die schöne Literatur übergeht, was überhaupt Kennzeichen des dritten Zeitabschnitts werden sollte. Eine noch mehr auf das Praktische abzielende Ergänzung zu dieser Sittenlehre lieferte Meier 1764 in dem auch recht umfänglichen Bande „Allgemeine praktische Weltweisheit“.

Während Meier noch mit der Abfassung seiner Sittenlehre beschäftigt war, schrieb er mitten hinein die vier Bände seiner

„Metaphysik" und ließ sie in den Jahren 1755—59 erscheinen (2. Aufl. 1765). Auch sie schließt sich, wie ausdrücklich in der Vorrede gesagt wird, ganz an Baumgarten an, der Aufbau und die bestimmten Lehren sind von diesem übernommen. Die eigene Leistung besteht wesentlich in der allgemein verständlichen, natürlich viel ausführlicheren Darstellung, die durch Beispiele, Vergleiche und Bilder die Lehren der Metaphysik weiteren Kreisen außerhalb der Schule schmackhaft machen möchte. Das geht nicht ohne eine gewisse Auswahl ab, und so will Meier „lauter merklich brauchbare Sachen" abhandeln und weglassen, was in seiner Zeit nicht mehr erheblich sei. In der Art des Vortrags habe er sich bemüht, „das bloß Trockene aufs möglichste zu vermeiden und überall eine faßliche Verständlichkeit zu erreichen" (Vorrede). Daß dies in der Ontologie, die der erste Band bringt, am schwersten sei, sagt er selbst. Und man muß seine schriftstellerische Begabung schon bewundern, die ihn befähigte, diese alten Gegenstände der Schulmetaphysik so aufzulockern und durch Anwendung auf jedem naheliegende Lebensverhältnisse so eingängig zu machen, daß sie zu lesen ein ganz behagliches Vergnügen wird.

Meiers Lehrbücher, wenn man sie noch Lehrbücher nennen will, stehen an der äußersten Grenze der Wolffschen Schulphilosophie. Die Schule erweitert sich hier zur Welt, aber nur, weil die Welt bereit ist, in die Schule zu gehen. Hier schließen wir am besten zuletzt ein wunderliches Buch an, das diese Wendung zu den Kindern der Welt noch deutlicher zeigt, nämlich den „Grundriß einer Weltweisheit für das Frauenzimmer" von Joh. Charlotte Unzerin, geb. Zieglerin (1751, 2. Aufl. 1767). Roethe hat (in der Allg. Deutschen Biographie Bd. 39, S. 331 f.) das ganze Buch mehr als einen Witz angesehen; das ist richtig, wenn wir es in seiner Wirkung auf uns betrachten, in seiner Zeit steht es aber doch erheblich anders da. Es schenkt auf seinen 862 Seiten der schönen Leserin nichts, sondern führt sie nach der Wolffschen Gliederung durch alle Teile der Vernunftwissenschaft, Grundwissenschaft, Weltwissenschaft, Seelenlehre und natürlichen Gottesgelahrtheit und im Anschluß daran auch noch durch alle Teile der Naturlehre. Gewiß hat die Verfasserin keine eigenen Gedanken und weiß schwierigere auch nicht scharf aufzufassen. Nach ihrer eigenen Angabe in der Vorrede zur zweiten Auflage habe sie übrigens nur aus den an sie gerichteten Briefen ihres Mannes über die Baumgartensche Metaphysik das Wesentliche herausge-

hoben, und sie beansprucht für sich selbst „nichts als die Einkleidung des Vortrages und die Wahl von einigen Exempeln und Verzierungen". Die Ähnlichkeit mit der Darstellungsweise Meiers ist deutlich. Dessen Vernunftlehre erschien allerdings erst 1752, seine Metaphysik erst 1755—59, doch lehrte er bereits seit 1739 in Halle, wo die Zieglerin geboren war und lebte. Für den Übergang der Wolffschen Lehre von der Schule an die Welt ist das Buch so immerhin neben denen von Meier bezeichnend, und welches Bedürfnis die Welt nach solcher Nahrung hatte, beweist die zweite Auflage.

In dem Versuch, die Geheimnisse der Wolffschen Lehre auch dem schwächeren Geschlecht zu verraten, war ihr übrigens Joh. Heinr. Samuel Formey vorangegangen, Hugenotte und als ständiger Sekretär der Berliner Akademie unter Friedrich dem Großen bekannt, der 1741—53 in sechs Bänden „La belle Wolfienne" veröffentlichte.

Zum Schluß dieser Übersicht über die Lehrbücher aus dem Geiste Wolffs werfen wir, wie bei den Hochschulen, noch einen Blick auf das katholische Deutschland. Wir können uns dabei kurz fassen, da bereits B. Jansen sehr dankenswerte Überblicke über die hier in Betracht kommende Literatur gegeben hat[1]). Ohne auf Einzelheiten einzugehen, kann danach der allgemeine Verlauf bestimmt werden. Auch hier wurde, wie schon gesagt, wenn auch vielleicht etwas später als auf protestantischer Seite, die Sicherheit der überlieferten aristotelischen Lehrmeinung durch das Eindringen „moderner" naturwissenschaftlicher Auffassungen und bald auch durch die Berührung mit dem Cartesianismus erschüttert. Aber das Alte wird schwerer aufgegeben, und die Macht der Überlieferung ist größer. So kann noch 1739 der Ingolstadter Professor Anton Mayr seine „Philosophia peripatetica" (4 Bde.) veröffentlichen, die auf aristotelischem Boden verharrt und nur in der Anordnung des Stoffs, dem starken Hervortreten der Physik und dem Zurücktreten der Metaphysik, besonders der Ontologie, einen modernen Zug zeigt. Die erste Schicht der Auf-

1) In dem Aufsatz „Philosophen katholischen Bekenntnisses in ihrer Stellung zur Philosophie der Aufklärung" („Scholastik" Bd. 11, 1936, S. 1—51) und der selbständigen Schrift „Die Pflege der Philosophie im Jesuitenorden während des 17./18. Jahrhunderts", 1938. Vgl. auch aus älterer Zeit Karl Werner, Geschichte der katholischen Theologie, 2. Aufl 1889, S. 90—332.



klärung, die von Christian Thomas ausging, scheint hier so gut wie gar nicht gewirkt zu haben; sie setzte sich wohl in einen zu schroffen Gegensatz zum Herkommen. Dagegen kam Wolff den Bedürfnissen des Katholizismus zweifellos entgegen, da man auf dem Boden seiner Lehre unter Bewahrung der logisch-ontologischen Voraussetzungen zugleich der modernen Naturwissenschaft gerecht werden konnte. Allerdings einen rückhaltlosen Anschluß an ihn scheint es hier kaum irgendwo gegeben zu haben; die überlieferten Lehrformen wirkten doch überall viel stärker nach.

Als das bedeutendste Buch in diesem Sinne müssen wohl die „Elementa philosophiae“ von Berthold Hauser (8 Bde. 1755—64) gelten, der sich in selbständiger Weise seinen Weg zwischen dem Alten und Neuen hindurch sucht. Aber auch andere von Jansen genannte Bücher aus den fünfziger, sechziger und siebziger Jahren werden wir nach seinen Ausführungen hierher rechnen dürfen, so die von Joseph Mangold, Sigismund Storchenau und Benedikt Stattler, im ganzen auch Nikolaus Burkhäuser. Neben Jos. Mangold kann auch sein Bruder Maximus mit seiner „Philosophia recentior“ (2 Bde. 1763) hierher gestellt werden. Übrigens sind alle von Jansen behandelten Schriften in lateinischer Sprache abgefaßt, und der Übergang zum Deutsch wird nicht mitgemacht.

3. DER KAMPF GEGEN WOLFF.

Unter allem, was Wolff betrifft, ist seine Vertreibung aus Halle und der damit zusammenhängende Streit um seine Lehre am berühmtesten, Wolffs „fata“, die von Anfang an mindestens ebenso die Aufmerksamkeit auf ihn zogen, wie seine „scripta“ [1]). Meist hat man sich dabei nur mit dem äußeren Verlauf beschäftigt [2]). Er soll hier als bekannt vorausgesetzt und nicht weiter behandelt werden. Dagegen sind die inneren, besonders die philosophischen Beweggründe viel zu wenig beachtet. Der innere Gehalt wird in der Hauptsache immer nur in dem Gegensatze freier wissenschaftlicher Forschung und gebundener theologischer Rechtgläubigkeit gesehen. Die Freiheit der Philosophie sei damals von einer eng-

1) Vgl. Baumeisters anonym erschienene Schrift „Vita, fata et scripta Chr. Wolfii“ 1739.

2) Über den Streit vgl. Zeller, Vorträge und Abhandlungen geschichtlichen Inhalts, 1865, S. 108—39 und W. Schrader, Geschichte der Friedrichs-Universität zu Halle Bd. 1, S. 211—19.

stirnigen Theologie vergewaltigt, habe sich aber schließlich doch gegen diese siegreich durchgesetzt. Eine solche Auffassung fügt sich glatt in den Rahmen dessen, was man gewöhnlich unter „Aufklärung“ versteht, worüber in der Einleitung genug gesagt ist. Nun soll dieser Gegensatz gewiß nicht ganz geleugnet werden, und die Sache wurde bald darauf vielleicht auch schon ähnlich aufgefaßt. Aber den Streitenden selber stellte sie sich keineswegs so dar. Wolff war weit davon entfernt, ein schrankenloses Recht freier Forschung für sich in Anspruch zu nehmen. Wenn er sich zur libertas philosophandi bekennt, so versteht er darunter die Freiheit von Lehrautoritäten und erklärt ausdrücklich, daß sie an den Gesetzen der Religion, der Moral und des Staates ihre Schranke finden müsse. Und in den Entgegnungen auf die Angriffe seiner Gegner beruft er sich niemals auf ein solches Recht, sondern verwahrt sich nur dagegen, daß unbillige Folgerungen aus seinen Lehren gezogen werden (gegen die Konsequenzmacherei), und ist eifrig bemüht, ihre Vereinbarkeit mit dem von ihm ebenso wie von seinen Gegnern anerkannten Christentum zu beweisen.

Vor allem ist aber zu beachten, was bisher, soviel ich sehe, so gut wie gar nicht beachtet ist, daß es sich in diesem Streit um philosophisch Wesentliches handelte. Es trafen nicht nur Philosophie und Theologie aufeinander, sondern verschiedene Richtungen der Philosophie selber, unter denen man nicht von vornherein nur die eine als selbstverständlich berechtigt und die andere als ebenso selbstverständlich unberechtigt ansehen kann. Daher war der Streit auch für die innere Entwicklung der Philosophie bedeutsam.

Die bisherige einseitige Auffassung der damaligen Vorgänge hängt damit zusammen, daß man sich meistens von den Gegnern Wolffs eine falsche Vorstellung machte. In unsern Geschichten der Philosophie werden sie gewöhnlich nur als solche beachtet und treten daher erst nach Wolff auf. Damit ist aber von vornherein die geschichtliche Reihe gestört. Denn diese Gegner, wenigstens die führenden unter ihnen, sind älter als Wolff selber, sie haben lange vor ihm ihren philosophischen Standpunkt ausgebildet und ihn in zum Teil weitverbreiteten Büchern zur Geltung gebracht. Es sind mit einem Worte führende Vertreter der ersten von uns unterschiedenen Schicht, Männer, die ursprünglich in Christian Thomas ihren philosophischen Mittelpunkt fanden. Auch diesen wünschte man in den Streit hineinzuziehen, aber er hielt sich zurück, wie er sich überhaupt Wolff gegenüber immer vornehm be-

nommen hat, obwohl dessen Erfolg doch auch ihn in den Hintergrund drängte und dieser, wie wir aus seinen Briefen an Leibniz sehen, ziemlich absprechend über ihn urteilte. Dagegen sind Joachim Lange, Budde, Rüdiger bekannte Vertreter jener ersten Schicht, und es versteht sich von selbst, daß auch ihr Einspruch gegen Wolff philosophisch aus dieser ihnen von daher selbstverständlichen Grundhaltung geschah. So handelt es sich also im Rahmen der philosophischen Entwicklung um eine Auseinandersetzung dieser beiden Schichten. Das ist philosophiegeschichtlich gesehen der eigentliche Sinn des Streites.

Damit stoßen hier also zwei grundsätzlich verschiedene philosophische Haltungen zusammen. Es kommt darauf an, ihre Eigenart und damit zugleich das bedingte Recht beider zu erkennen. Nur dadurch war es möglich, daß eine so starke, viel zu wenig beachtete Wirkung von diesem Streit ausging, eine Wirkung auf rein philosophischem Gebiete. Sie erstreckte sich durch das ganze 18. Jahrhundert und bis zu Kant. Noch er rang um die Lösung der hier aufgeworfenen Fragen und um die Schlichtung der hier hervorgetretenen Gegensätze, und er gab dabei, wie man geradezu sagen muß, in nicht Wenigem Wolffs Gegnern Recht. Man hat sich viel zu sehr daran gewöhnt, die Gegensätze, zwischen denen Kant als Schiedsrichter auftrat, auf ausländische Einflüsse zurückzuführen, und damit die ganze deutsche Aufklärung, diese philosophisch so tief erregte Zeit, zu einem bloßen Anhang der englischen und französischen gemacht. Indem man sie einseitig unter theologischen Gesichtspunkten sah, verdeckte man sich die in ihr selbst lebendigen Fragestellungen. Gerade in dem Streit um Wolff wurden diese Fragen zum ersten Male leidenschaftlich aufgeworfen; während bisher jede Richtung sich mehr selbständig ausgebildet hatte, prallten jetzt die Gegensätze aufeinander, und es wurden damit die Stellungen bezogen, zwischen denen das ganze Jahrhundert hindurch der Kampf hin und her wogen sollte. Darum ist dieser Streit nicht nur ein rasch vorübergehendes Zwischenspiel, sondern der entscheidende Anstoß für die kommende Bewegung. Hier und damit auf deutschem Boden liegt ihr eigentlicher Ursprung. Einflüsse vom Auslande konnten die einmal eingeschlagene Grundrichtung da und dort unterstützen, ihren Lauf aber nicht ändern. Und aufgenommen wurde überhaupt immer nur das dem eigenen Denken irgendwie Gemäße, so daß nicht zuerst ein Fremdes kam, aus dem dann ein Deutsches entsprang, sondern zuerst das

Deutsche da sein mußte, damit sich das Fremde daran anschließen konnte. Diese für die ganze Entwicklung letzthin maßgebende, im Grunde sich hinziehende deutsche Bewegung gilt es zu erkennen. Für sie ist der Streit von entscheidender Bedeutung.

Durchmustern wir die lange Reihe der „Streitschriften wegen der Wolffschen Weltweisheit", die Karl Günther Ludovici im 14. Kapitel seiner „Historie der Wolffschen Philosophie" im Auszug wiedergibt, so sind selbstverständlich nur wenige von ihnen wirklich bedeutsam. Manche betreffen Nebenpunkte und hängen mit der eigentlichen Streitsache lose oder gar nicht zusammen; andere wiederholen wenig verändert das von andern Vorgebrachte. Hier können nur die selbständigen Schriften, die dem Kampf eine eigene Wendung gaben, in Betracht gezogen werden. Sie gliedern sich zwanglos in drei zeitlich getrennte Gruppen, die drei Abschnitte in dem Verlauf des Streites bezeichnen. Der erste fällt in die zwanziger Jahre. Er beginnt eigentlich schon 1721 wegen Wolffs Rede über die Moralphilosophie der Chinesen, bricht aber erst 1723 mit voller Stärke aus und führt bald zur Vertreibung Wolffs aus Halle (November 1723). Die Schriften und Gegenschriften, in denen beide Seiten ihren Standpunkt verteidigen, ziehen sich dann bis gegen Ende des Jahrzehnts hin. Die Führung hat hier entschieden Joachim Lange, aber auch Budde und Rüdiger greifen mit viel beachteten Schriften ein, die Halleschen, Jenaer und Tübinger Fakultäten geben ihr Urteil über die neue Lehre ab. Der zweite Abschnitt fällt in die zweite Hälfte der dreißiger Jahre. Er setzte 1736 ein und hing mit den Bestrebungen zusammen, Wolff wieder nach Halle zurückzurufen. Lange hatte im Frühjahr 1736 Gelegenheit, persönlich dem König seine Ansicht vorzutragen. Er nutzte dann für sich eine Kabinettsordre an die theologische Fakultät zu Halle aus, die vor einem zu weit getriebenen philosophischen Studium der Theologen warnte (Ludovici, Sammlung der Streitschriften Bd. 1, 1737, S. 1—14), und verfaßte auf Befehl des Königs eine neue Streitschrift. Dagegen erhoben nun eine ganze Reihe Wolffianer und auch Wolff selber ihre Stimme; neue Gedanken wurden dabei allerdings kaum zutage gefördert. Es trat jetzt aber auch eine jüngere Generation unter Wolffs Gegnern auf, nämlich in dem nicht ganz unbedeutenden Schüler Rüdigers Adolf Friedr. Hoffmann. Der dritte Abschnitt endlich erstreckt sich durch die vierziger Jahre. Wolffs Ansehen ist jetzt unbestritten, selbst die Gegenseite kann sich

seinem Einfluß nicht ganz entziehen, aber leise bröckelt schon etwas von seinem Ruhme ab. In diesem Jahrzehnt gestaltet Christian August Crusius, ein Schüler Hoffmanns, sein Werk in beständiger innerer Auseinandersetzung mit Wolff, und er gibt damit der Gegenbewegung ihre abschließende systematische Gestalt.

a) Der erste Abschnitt: Lange, Budde, Rüdiger.

Die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Wolff begann ernsthaft und grundsätzlich durch den Vorstoß, der von seinem früheren Schüler Daniel Strähler ausging und 1723 seinen Niederschlag in den zwei Stücken „Prüfung der Vernünftigen Gedanken Wolffs von Gott, der Welt usw." fand. Sie erstreckt sich auf die drei ersten Kapitel der Deutschen Metaphysik. Ursprünglich hatte Strähler fünf bis sechs Stücke geplant, die Fortsetzung wurde ihm aber durch ein königliches Reskript untersagt. In der Vorrede zum ersten Stück gibt er einen Bericht über die Entstehung; wir werden ihm glauben, daß ihn ursprünglich nur das wissenschaftliche Bedürfnis geleitet hat, und es ihm Freude bereitete, die bei Wolff gelernten logischen Künste auch an der Prüfung von dessen eigenem Werk zu erproben. Aber seine zunächst in den Vorlesungen vorgetragenen Einwände gegen den gefeierten Lehrer machten natürlich Aufsehen, und er wurde gedrängt, sie durch den Druck bekanntzugeben. Vermutlich hatte Lange dabei schon irgendwie seine Hand im Spiele, wenn wir da auch nicht genauer hineinsehen. Auch philosophisch verraten Strählers Einwände manchmal eine gewisse Hinneigung zu Auffassungen, die mehr jener älteren Schicht der Halleschen Philosophie eigentümlich waren. Auf jeden Fall mußte eine solche Schrift, die beinahe an jedem Paragraphen Wolffs Ausstellungen machte, auch andern den Mut geben, gegen ihn aufzutreten. Strähler selbst wurde in Halle gefördert, er erhielt gleich 1723 eine a. o. Professur und wurde 1733 ordentlicher Professor der Philosophie.

Zunächst scheint seine Schrift freilich fast nur wie eine logische Übung, indem sie nach den von Wolff selbst gelehrten Regeln die Schlüsse in seiner Deutschen Metaphysik Schritt für Schritt nachprüft und ihre wirklichen oder vermeintlichen Schwächen aufweist. Das wäre nun unter allgemeinen weltanschaulichen Gesichtspunkten wenig aufregend; oft ist es mehr ein formaler, etwas unfrucht-

barer Scharfsinn, der gegenüber einem sachlich erfüllten Denken, wie dem Wolffs, leichte, aber vergebliche, weil ergebnislose Siege zu erfechten vermag. Zweitens soll aber auch die Unrichtigkeit gewisser „Materien“ aufgezeigt werden, und diese sind schon viel belangvoller und rühren nicht selten an recht heikle Fragen. Wenn die Auseinandersetzung auch im ganzen sachlich bleibt, so wird doch öfters — auch in der Wolff so verhaßten Form der Konsequenzmacherei — darauf hingewiesen, daß seine Lehren sich Auffassungen näherten, die allgemein als verwerflich angesehen würden. Diese sind allerdings keineswegs einheitlich, so daß manchmal ein Vorwurf den andern wieder aufzuheben scheint. Einmal sieht Strähler bei Wolff die Gefahr des Idealismus, d. h. im Sinne der Zeit die Auflösung der Welt in bloße Vorstellungen, obwohl dieser Gedanke bei Wolff gegenüber Leibniz sicher sehr gemildert ist (1. Stück S. 22 f., 2. Stück S. 24—28). Anderseits scheint ihm die Betonung der Notwendigkeit alles Geschehens eine Auffassung nahezurücken, die die Welt in sich selbst begründet und damit ihre Ewigkeit behauptet (1. Stück S. 83—85, 107—9). Ganz besonders aber wird das Wolffsche Bemühen, alles zu begründen, als eine Gefahr für die Freiheit verstanden, und die Gefährdung der Freiheit wird schließlich ein Hauptvorwurf (2. Stück S. 27 f., 39, 63, 160 f., 173—85), wobei mehrfach der gehässige Vergleich mit Spinoza auftaucht (S. 37—39, 65 f., 174, 184). Damit gab er den Gegnern Wolffs ein ihnen sehr gelegenes Stichwort.

Ein geschlossener und durchgeführter Standpunkt ist in den ja wesentlich verneinenden Ausführungen Strählers kaum zu erkennen. Es hängt das damit zusammen, daß sie einfach schrittweise den Gedanken Wolffs folgen, ein Halten an Einzelheiten, das an das scholastische Verfahren erinnert. Auch sonst steht manches der Scholastik wieder näher. Wo Wolff an den Idealismus zu streifen scheint, betont Strähler die realistische Seite (z. B. bei den Erörterungen über Raum und Zeit im 1. Stück S. 23 ff., 88 ff.); wo Wolff in seinem Bemühen, alles im Zusammenhang zu erklären, die innere Notwendigkeit der Welt stark hervorhebt, befürchtet Strähler, daß sie damit selber für absolut erklärt werden und ihren Zusammenhang mit dem Unendlichen verlieren könnte. Vielmehr will er die Freiheit, und zwar als die Freiheit Gottes in der Schöpfung und als die Freiheit des Menschen in der sittlichen Verantwortlichkeit, daneben bestehen lassen, ohne daß er sich Sorgen um die Vereinbarkeit von Freiheit und Notwendigkeit machte. Dies ein-

fache, der Mannigfaltigkeit der Erfahrung entsprechende Nebeneinanderstellen entspricht auch dem Geiste der Scholastik.

Als Strähler an der Fortsetzung seiner Schrift gehindert wurde, trat Lange selber auf den Plan. Zuerst brachte er eine allgemeine Schrift heraus, „Causa Dei et religionis naturalis adversus atheismum“ (1723), in der Wolff zwar nicht genannt wurde, die sich aber doch deutlich gegen Leibniz und ihn richtete (Ludovici, Historie, 2. Aufl., § 253), wenn auch ausdrücklich nur die stoische und spinozische Lehre als Gegner bezeichnet werden. In einer geschichtlichen Übersicht über den Atheismus wird nur dunkel darauf hingedeutet, daß auch Deutschland nicht mehr frei von dieser Pest sei (S. 77). Dann veröffentlichte Lange im Herbst 1723 seine „Modesta disquisitio novi philosophiae systematis de Deo, mundo et homine et praesertim de harmonia commercii inter animam et corpus praestabilita“ (ebd. § 260). Um der Schrift mehr Nachdruck zu geben, stellte er ihr eine (Oktober 1723) von der ganzen theologischen Fakultät gezeichnete Vorrede voraus, die sich seinen Standpunkt zu eigen macht und überhaupt vor einem zu ausgedehnten Studium der Philosophie warnt. Für die Theologie, wie sie heute betrieben werde, d. h. als biblische Theologie, genüge in der Hauptsache die natürliche, d. h. angeborene Logik. Als besonders gefährlich wird dabei die aus den Stoikern, Descartes, Spinoza und den Idealisten genommene Hypothese von Leibniz bezeichnet, wonach es keine Herrschaft der Seele über den Körper gäbe, da damit die Grundlehre der Religion von der Unsterblichkeit nicht bestehen könnte. Diese Hypothese, in die Form eines Systems gebracht, werde in Halle vorgetragen.

Die Schrift selber ist weit grundsätzlicher gehalten als die von Strähler. Die Gedanken werden aus bestimmten Prinzipien entwickelt, und der Angriff wird gegen die entscheidenden Stellungen vorgetragen, während alles Beiwerk beiseite bleibt. Merkwürdig ist, daß auch hier nirgends der Name Wolffs genannt wird, sondern alles unter dem Namen von Leibniz geht. Als Belege aber werden dann ohne weiteres und allein die Paragraphen einer anonymen Metaphysik zitiert, die keine andere als Wolffs Deutsche Metaphysik ist. Auf dem Titel wird ein ähnliches Versteckspiel getrieben, indem auch hier Wolffs Name nicht erscheint, obwohl das „Neue System der Philosophie“ durch den Anklang an den Titel seines Werks doch deutlich genug bezeichnet ist. Wolff erscheint auf dem Titel nur als „vir quidam clarissimus“, dessen

„Commentatio de differentia nexus rerum sapientis et fatalis necessitatis“ in einem Anhang widerlegt werden soll.

Vorausgeschickt werden als Protheoria eine Anzahl Postulate, in denen der Standpunkt der Beurteilung von vornherein festgelegt wird. Die Hauptpunkte sind folgende. Die Frage nach Gottes Existenz und Essenz ist kein metaphysisches Problem, sondern eine dem ganzen menschlichen Geschlecht eigene Lehre (1). Zwischen Körper und Seele besteht eine physische Verbindung, durch die die Einheit der Person begründet wird (2). Besonders wird die Freiheit als der Vorzug des Menschen betont (3—4) und die Zufälligkeit in der Konstitution der Welt, die aus der Freiheit Gottes entspringt (6—7). Die Mathematik darf nicht auf das Geistige angewandt werden, weil dieses damit der mechanischen Notwendigkeit unterworfen und die Freiheit vernichtet würde, was Spinozismus ist (9—11). Darauf folgt als der erste Hauptsatz, an dem Lange sichtlich seine ganze Kritik ausrichten will, die Behauptung, daß die Freiheit, die Gott als das freieste Wesen dem Menschen verliehen hat, vor allem auch die Herrschaft der Seele über den ihr organisch verbundenen Körper einschließt. Dieses commercium physicum sei zuerst von Descartes geleugnet, woraus sich dann die Lehre von dem unmittelbaren Eingreifen Gottes ergab, weiterhin aber auch der Spinozismus und Leibniz' Lehre von der Harmonie. Daneben stellt Lange einen zweiten, für die Art seiner Kritik sehr wichtigen Satz, der wörtlich das letzte (12.) Postulat wiederholt, nämlich daß aus den Folgerungen, die richtig aus den Prämissen abgeleitet sind, auch die Prämissen selbst und die Prinzipien beurteilt werden dürfen.

Die Untersuchung wird in drei Kapiteln durchgeführt, die von der Welt, dem Menschen und Gott handeln. Es werden dabei immer die Lehren herausgehoben, die Wolff von Leibniz übernommen hat, und es ist also eigentlich eine Kritik an Leibniz, für dessen Ansichten nur die Belege aus Wolffs Schrift genommen werden, öfters auch aus der Ratio praelectionum, in der dieser sich manchmal noch unvorsichtiger geäußert hatte und daher dem Angriff eine noch bessere Zielscheibe bot. Wie es in der Vorrede ausgesprochen wird, gilt Wolffs Werk nur als die in ein System gebrachte Leibnizsche Lehre. So wird ihm gleich im ersten Kapitel die volle Lehre von den Monaden untergeschoben, besonders aber auch die von der Ewigkeit und Notwendigkeit der Welt, das erste unter offenbarer Verdrehung seiner Gedanken, das zweite im Hin-

blick auf sein Bemühen, alles aus notwendigen Gründen herzuleiten. Immer wieder kommt Lange auf den Vorwurf zurück, daß bei Wolff die fatalis necessitas bestehe, obwohl er in der genannten Commentatio den nexum rerum sapientem für sich in Anspruch nähme. Natürlich wird auch die „beste Welt“ abgelehnt.

In dem Kapitel über den Menschen vermißt Lange in der Definition der Seele den Willen, wodurch die Definition idealistisch werde. Dadurch kann die notwendige Verknüpfung der Operationen des Geistes behauptet und also die Freiheit aufgehoben werden. Der Hauptirrtum aber liege darin, daß die physische Vereinigung zwischen Körper und Seele geleugnet und nur eine metaphysische zugelassen werde. Das ist die Lehre von der prästabilierten Harmonie, „pseudophilosophiae Spinozianae foetus“, die die Freiheit und die Zufälligkeit beseitige und damit Moral und Religion feindlich sei. Im letzten Kapitel rückt Lange Wolff vor allem den Gedanken vor, daß die Moral unabhängig von der Religion bestünde und daher der Atheismus die Moral nicht gefährde. Auch die Definition Gottes als vorstellendem Wesen ist ihm idealistisch, und er beklagt, daß Wolff zugunsten seiner idealistischen Argumente die solidesten sonst angenommenen Beweise für das Dasein Gottes ablehne (nämlich in der Ratio praelectionum, vgl. oben S. 144).

Auf Langes Beweisführungen im einzelnen einzugehen, lohnt nicht; sie sind von keinem großen Gewicht und bedienen sich öfters auch unlauterer Mittel, indem Wolffs Lehren höchst einseitig aufgefaßt und ganz schiefe Folgerungen aus ihnen gezogen werden. Von Bedeutung ist nur der allgemeine Standpunkt, den tiefer zu begründen, Langes philosophische Fähigkeiten allerdings nicht ausreichten. Im Grunde wollte er der Philosophie wohl überhaupt keine selbständige Stellung zubilligen, wie das auch in der Vorrede der theologischen Fakultät zum Ausdruck kommt, steht ihm doch in allen Fragen der Erkenntnis die durch die Sünde bedingte Schwäche des menschlichen Verstandes im Vordergrund (s. oben S. 77). Damit ist vielleicht schon der tiefste Unterschied zu dem selbstsicheren Wissen Wolffs bezeichnet. Bei diesem herrscht unbedingt das Denken vor und die Überzeugung, daß alles sich dem begreifenden Verstehen erschließen müsse. Auf der Gegenseite dagegen ist das Gefühl für die dem Menschen gesetzten Schranken weit lebendiger, die sittlich-religiöse Begrenztheit des menschlichen Daseins steht im Vordergrund, und dem Denken werden daher von vornherein weit engere Schranken gezogen. Die

Selbstherrlichkeit des reinen Denkens und das Denken als Glied in dem übergreifenden religiös-sittlichen Zusammenhang stehen sich gegenüber. Dabei darf jene Selbstherrlichkeit aber nicht einseitig vom entgegengesetzten Standort aus beurteilt werden; damit würde man ihr nicht gerecht. Bei Wolff herrscht vielmehr die Überzeugung, daß das Denken als die höchste Kraft im Menschen — eine göttliche Kraft, denn auch Gottes Wesen ist Denken — das Sittliche und Religiöse ohne weiteres mit einschließt. Zweifellos kommen in dieser verschiedenen Auffassung vom Recht des Denkens und der verschiedenen Grenzziehung gegenüber den andern Lebensgehalten zwei bezeichnend unterschiedene Auffassungen zur Geltung, die sich in ihrem Gegensatz durch die ganze deutsche Geistesgeschichte hindurchziehen. Mit Bezug auf ihre Wurzeln wird man die eine Auffassung als die mehr antike und die andere als die mehr christliche ansehen müssen.

Damit hängen die übrigen Gegensätze unmittelbar zusammen. Bei Wolff wird alles durch die an der Mathematik geschulte Denkform umgriffen und die Herrlichkeit Gottes um so deutlicher erkannt, je mehr es gelingt, alles in seinen notwendigen, dem Denken zugänglichen Zusammenhängen zu verstehen. Lange geht von der Sündhaftigkeit des Menschen aus und sieht durch sie seine Freiheit, die Welt erkennend zu durchdringen, aufs schwerste beeinträchtigt. Er nimmt darum ohne weiteres Gegenstände an, die sich dem Denken nicht erschließen; ja sie besitzen ihm dadurch sogar einen besonderen Wert, weil sie in ihrer Unbegreiflichkeit auf das über das Menschliche Erhabene hinweisen. Darum ist es Lange schon unangenehm, wenn Gott zu einem metaphysischen, also begrifflichen Probleme gemacht wird; nach ihm beruht unser Wissen von ihm auf einer realen, an alle Menschen gerichteten Offenbarung. Vor allem aber will er den Willen und damit die Freiheit als eine außerbegriffliche Wirklichkeit sichern, während ihm in Wolffs Intellektualismus diese Realität verloren zu gehen scheint. In dem Willen ist die reale Herrschaft der Seele über den Körper und damit die physische Einheit beider begründet, während die nur metaphysische Verbindung in der Lehre von der prästabilierten Harmonie zwar denkend allem gerecht wird, aber die Realität der Persönlichkeit verflüchtigt.

So sind es hauptsächlich zwei Vorwürfe, die Lange erhebt. Man kann sie mit den von ihm gebrauchten Ausdrücken als Spinozismus und Idealismus bezeichnen. Deren Unterschied ist nach ihm

nur scheinbar und innerlich hängen sie zusammen, denn sie entspringen aus dem Bemühen, alles denknotwendig zu verbinden. Damit erscheint spinozistisch alles durch physischen Zwang bedingt, und für die göttliche und menschliche Freiheit bleibt kein Platz. Und es löst sich alles idealistisch in bloße Denkbeziehungen auf, und der erfüllende reale Gehalt geht verloren.

Wie stark diese Gegensätze die deutsche Philosophie der kommenden Jahrzehnte bewegt haben, geht am deutlichsten daraus hervor, daß alle hier aufgeworfenen Fragen in Kants Antinomien wiederkehren. Gerade diese, die für Kants Entwicklung so entscheidend waren, sind aus den gewöhnlich allein beachteten ausländischen Einflüssen gar nicht abzuleiten. Dagegen ergeben sie sich in diesem Zusammenstoß der beiden Richtungen der früheren Aufklärung. Hier sind sie alle vorhanden. Ewigkeit der Welt und damit Leugnung ihres absoluten Anfangs wirft Lange Wolff vor. Wolff lehrt die Monaden, also letzte Einheiten, die Lange verwirft. Gibt es Freiheit neben der Naturkausalität? Und ist die Welt in sich selbst oder in Gott begründet?

Lange hat seine „Modesta disquisitio" im folgenden Jahre (1724) erweitert und deutsch bearbeitet: „Bescheidene und ausführliche Entdeckung der falschen und schädlichen Philosophie in dem Wolffianischen Systemate metaphysico" (Ludovici § 274). Der Gedankengehalt ist im wesentlichen derselbe geblieben, nur wird hier Wolff schon auf dem Titel genannt, und die Schrift ist überhaupt unmittelbar gegen ihn gerichtet; von der Beziehung auf Leibniz wird abgesehen. Zu den drei früheren Abschnitten ist ein vierter über die Sittenlehre hinzugekommen, der öfters besonders gehässig ist, indem aus Wolffs Sätzen durch übelwollende Folgerungen Unsittliches abgeleitet wird. Mit Langes Argumenten stimmen die sozusagen offiziellen Anmerkungen der theologischen Fakultät zu Halle gegen Wolffs Metaphysik (1723, Ludovici § 252) völlig überein, haben sie doch Lange zum Verfasser.

Wolff war wie meist mit seinen Erwiderungen rasch bei der Hand. Strähler zu antworten hielt er wohl unter seiner Würde. Aber schon gegen Langes „Causa Dei" und die „Anmerkungen der theologischen Fakultät zu Halle" wandte er sich mit einer „Gründlichen Antwort" (Ludovici § 61), die ohne sein Wissen zugleich mit den Anmerkungen selbst 1724 gedruckt wurde, und besonders mit der „Luculenta commentatio de differentia nexus rerum sapientis et fatalis necessitatis"(Widmung vom August 1723) (Ludo-

vici § 256, deutsch in der „Sammlung der Wolffischen Schutzschriften“ 1739 im Anhang zum 4. Bande seiner „Gesammelten kleinen philosophischen Schriften“ S. 3—198). Dagegen richtete Lange seine „Modesta disquisitio“ (Vorrede vom Oktober 1723), worauf Wolff wieder mit seinem „Monitum ad commentationem luculentam“ (Ludovici § 261) erwiderte (deutsch a. a. O. S. 199 bis 275). Inhaltlich bieten diese Schriften gegenüber Wolffs selbständigen Darstellungen nichts Neues, wie der Streit überhaupt Wolffs Neigung, sich zu wiederholen, sehr verstärkt hat. In vielem hatte er ja auch leichtes Spiel, indem er die offenbaren Verdrehungen richtigstellte. Entschieden und mit Recht setzt er seine Lehre von der Spinozas ab, indem er zwischen dessen unumgänglicher Notwendigkeit und seiner weisen Verknüpfung unterscheidet. Er leitet den Unterschied besonders aus dem Begriff des Möglichen her (Luc. comm. § 7), den er im Sinne der Widerspruchsfreiheit nimmt, während Spinoza einen eigenen Bereich des Möglichen neben dem Wirklichen gar nicht einräume, sondern in jenem Begriff nur den Ausdruck eines Mangels unserer Erkenntnis sehe, insofern wir nicht wissen, ob bestimmte Ursachen bestimmte Begriffe hervorbringen, so daß wir ihre Wirklichkeit nicht sicher erkennen. So ist Wolffs Begriff der Möglichkeit logisch, der Spinozas real, und es lassen sich die von Wolff (§ 11) angeführten zehn Unterschiede zwischen der weisen Verknüpfung und der unumgänglichen Notwendigkeit darauf zurückführen, daß jene eine gedankliche Verbindung meint, die in der Wirklichkeit noch andere Möglichkeiten offenläßt, während diese in der Wirklichkeit alles ein für allemal festlegt. Die wichtigsten Unterschiede beider Lehren liegen darin, daß nach Wolff vieles geschehen könne, was niemals geschieht, Spinoza dies leugnet; nach Wolff gibt es Zufälliges, nämlich was sich auch anders verhalten könnte, bei Spinoza nicht; nach Wolff sind mehrere Welten möglich, aus denen Gott frei die beste gewählt hat, nach Spinoza dagegen ist keine andere Welt möglich und sie fließt notwendig aus dem Wesen Gottes hervor; Wolff leitet das Wesen der Dinge aus dem Verstande Gottes her, Spinoza aus seinem Willen; Wolff bezieht daher die Macht Gottes auch auf solche Dinge, die niemals wirklich sind, während sie Spinoza nur auf das bezieht, was geschieht; bei Wolff hat daher die Weisheit in der Welt Platz, Spinoza setzt an deren Stelle das Schicksal; Wolff erkennt Absichten (Zwecke) in der Natur an, die Spinoza leugnet, und Wolff leitet die Gesetze der Bewegung

aus der göttlichen Weisheit her und nicht aus der Natur der Körper, während Spinoza sie für unveränderlich ansieht (§ 11).

Leicht ist ihm auch im zweiten Abschnitt der Commentatio der Nachweis, daß die vorherbestimmte Harmonie nicht mit Spinozas Lehre übereinkomme und die Freiheit aufhebe. Nachdem er (§ 19) die Entstehung dieser Lehre aus dem Bemühen, den Gesetzen der Natur wie denen der Seele gerecht zu werden, abgeleitet hat (ihre Vorbereitung findet er im Okkasionalismus, den er im wesentlichen auch schon Descartes zuschreibt), hebt er (§ 20) den entscheidenden Unterschied zu Spinoza hervor, der Leib und Seele überhaupt nicht für zwei selbständige Dinge ansehe, so daß nach der Art ihrer Gemeinschaft gar nicht gefragt werden könne. Daher besteht mit seiner Lehre auch die Freiheit, ja beinahe besser als mit der vom physischen Einfluß, da sich die Seele bei ihm aus sich selbst bestimmt und ihre Veränderungen selbst hervorbringt (§ 21, 23).

In dem „Monitum“ wendet er sich nochmals besonders gegen den Vorwurf, daß er eine unumgängliche Notwendigkeit lehre, sei doch gerade die Widerlegung dieser Lehre ein Hauptanliegen von ihm. Das Mißverständnis bestehe darin, daß die Notwendigkeit der Verknüpfungen innerhalb der Welt auch die Notwendigkeit der Welt überhaupt voraussetzen soll und damit Gott überflüssig mache; er dagegen lehrt die Zufälligkeit der Welt (§ 2). Weiterhin geht das Monitum dann noch auf die einzelnen Verdrehungen Langes ein. Bemerkenswert ist übrigens in beiden Schriften das starke Bemühen, seine Übereinstimmung mit der katholischen Lehre zu erweisen. Nachdrücklich beruft er sich mehrfach auf die Zustimmung einzelner Jesuiten und auf den „Heiligen Thomas“. Schon in der „Gründlichen Antwort“ wies er (S. 65) auf die wohlwollende Aufnahme seiner Lehre in katholischen Ländern hin.

Daß Wolff sachlich als Sieger aus diesem Zweikampf hervorgegangen ist, kann nicht bezweifelt werden. Er war philosophisch seinem Gegner eben weit überlegen, der sich auch nicht ganz lauterer Mittel bediente. Dessen Recht lag nur darin, daß er einen abweichenden, an sich auch nicht unberechtigten Standpunkt zur Geltung brachte. Aber er konnte ihn nur unzureichend begründen. Um so mehr wirkte das auf die Folgezeit, die in manchem versuchte, die hier aufgeworfenen Bedenken besser zu unterbauen.

Noch im selben Jahre 1723 hat dann Budde in den Streit eingegriffen mit seinem „Bedenken über die Wolffianische Philosophie“ (Ludovici § 265), das er wohl auf Wunsch der Halleschen

Gegner Wolffs verfaßte, das aber gegen seinen Willen gedruckt wurde (1724). Wolff selber hat, ebenfalls noch 1724, einen Neudruck desselben veranstaltet, indem er es mit Anmerkungen erläuterte. Dies Bedenken ist wenig bedeutend, und Budde hat seinem Ruhm als Philosophen mit demselben zweifellos nicht genützt. Es wiederholt in der Tat, wie Wolff ihm vorwirft, in der Hauptsache nur die Langeschen Einwände mit denselben Gründen und nimmt nicht einmal auf die Erwiderungen Wolffs Rücksicht. Der Verfasser verdiente daher, daß Wolff ihn ziemlich von oben herab abkanzelte. Auf den Einzelinhalt einzugehen, lohnt nicht; eigentlich hat Budde nur sein Ansehen dem ihm nahestehenden Lange zur Verfügung gestellt, indem er sich für ihn erklärte, sich aber selber in keine geistigen Unkosten gestürzt. In Wolffs Anmerkungen ist nur bemerkenswert, daß seine Haltung gegenüber der Leibnizschen Philosophie etwas gewandelt scheint. Budde braucht (§ 13) den Wolff später so verhaßten Ausdruck Philosophia Leibnitio-Wolfiana. Wohl darum verteidigt Wolff hier nicht mehr einfach die von Leibniz übernommenen Lehren, sondern rückt zugleich leise von ihnen ab. So betont er (S. 96—101), daß die Lehre von der prästabilierten Harmonie nur eine geringe Rolle bei ihm spiele, und (S. 104) daß er die Monaden überhaupt nicht angenommen habe. Er kann dies mit gutem Gewissen, denn der Nachdruck seiner philosophischen Arbeit lag, wie wir früher sahen, ja überhaupt nicht nach dieser spekulativen Seite.

Wie Lange in Halle die theologische Fakultät für seine Zwecke einsetzte, so war es doch wohl Budde, der in Jena die theologische und philosophische Fakultät in Bewegung brachte. Die Führung überließ er dabei dem Philosophieprofessor Syrbius (vgl. Jenaer Philosophie S. 92—94). Auch die Bedenken der theologischen und philosophischen Fakultät zu Tübingen (Ludovici, Streitschriften Bd. 1, S. 155—170) folgen im wesentlichen Langes Gedankengängen, die philosophische nur etwas maßvoller als die theologische. Wolff hat den Tübingern geantwortet (ebd. Bd. 2, S. 42—72). Fortgesetzt hat Wolff seine Polemik gegen Lange und Budde in den „Anmerkungen über die vernünftigen Gedanken von Gott, der Welt usw.“, dem zweiten Bande seiner Deutschen Metaphysik (1724) und auch in der „Ausführlichen Nachricht von seinen eigenen Schriften“ (1726). Grundsätzlich Neues wird man darin aber wohl kaum finden, und so wollen wir uns hier auf diese ziemlich weitschweifigen Schriften nicht weiter einlassen.

Erst einige Jahre später ließ Rüdiger ein Buch gegen Wolff erscheinen, schon seit längerer Zeit von seinen Hörern und Lesern aufgefordert, seine Gedanken über dessen Metaphysik und Moral zu eröffnen (Vorrede § 1). Er tut dies in einem Abdruck des fünften Kapitels der Deutschen Metaphysik Von dem Wesen der Seele, dem er seine Anmerkungen hinzufügt, ähnlich also wie Strähler die drei ersten Kapitel kommentiert hatte: „Wolffens Meinung von dem Wesen der Seele und eines Geistes überhaupt und Andreas Rüdigers Gegenmeinung" (1727). Auch Rüdiger legt den Hauptnachdruck auf die Lehre von der Harmonie (S. 45—97) und darauf, daß Wolff den Willen nicht als eine selbständige Kraft der Seele anerkenne (S. 236—74). Aus beidem zieht er die Folgerung, daß es keine Freiheit bei ihm geben könne, wodurch die Grundlage der Moral vernichtet werde. Hier stößt Rüdiger eigentlich nur in Langes Horn, doch ist seine Kampfesweise vornehmer und es fehlt nicht an Ausdrücken der Achtung vor Wolff (vgl. Vorrede § 30).

Viel bemerkenswerter und selbständiger sind die Gedanken, die Rüdiger in der ziemlich ausführlichen Vorrede entwickelt, da er hier nicht von Wolffs, sondern von seinen eigenen Lehren ausgeht. Er erhebt dabei gegen eine Seite der Wolffschen Philosophie Einspruch, die bisher in dem Streit kaum beachtet wurde, wodurch ein neuer Zug an diesem weltanschaulichen Gegensatz hervortritt. Er wendet sich nämlich gegen die Auffassung, daß das Wesen des Körpers in der Ausdehnung liegt und damit nur sein Gegensatz zur Seele hervorgehoben werde. Ausdehnung komme vielmehr allen Geschöpfen und also auch der Seele zu. Sie hat nämlich ein materielles Substrat (Rüdiger sagt mit dem Wortgebrauch der Zeit: Subjekt), dem sie selbst als etwas Immaterielles einwohnt. Was den Körper kennzeichnet, ist seine Elastizität. Ganz klar sind Rüdigers Gedanken hier wie auch sonst nicht. Aber deutlich ist sein Bemühen, von seinem Körperbegriff her eine engere Verbindung zwischen Leib und Seele herzustellen. Im Gegensatz zu der mechanistischen Auffassung des Körpers bei Wolff, der die Seele daher nur im Sinne Descartes' als eine entgegengesetzt geartete Substanz betrachten konnte, sucht Rüdiger von seiner vitalistischen Auffassung mehr nach einer Einheit beider. Auch darin kommt sicher ein für die deutsche Weltanschauung wesentlicher Gegensatz zum Ausdruck. Leider hat Wolff aber eben darum auf die Schrift nicht geantwortet, weil er den ganzen Lehrbegriff hätte widerlegen müssen (Ludovici § 393).

b) Der zweite Abschnitt: Adolf Friedrich Hoffmann.

Auch der zweite Abschnitt wird durch Schriften Langes eröffnet. Unter ihnen ist am wichtigsten der „Kurze Abriß derjenigen Lehrsätze, welche in der Wolffischen Philosophie der natürlichen und geoffenbarten Religion nachteilig sind" (1736, abgedruckt in Ludovicis Sammlung der Streitschriften Bd. 1, 1737, S. 14—38). Sie wiederholt allerdings, wie Wolff mit Recht geltend machen konnte, in der Hauptsache nur die alten Vorwürfe. Trotzdem hat er, diesmal auf Befehl des Königs von Preußen, ihm eine „Ausführliche Beantwortung" entgegengesetzt, die er dann, wohl für den König persönlich, in einen „Kurzen Inhalt" zusammenfaßte (beide abgedruckt ebd. S. 56—120 und in „Sammlung der Wolffischen Schutzschriften" 1739, S. 276—435). Übrigens regten sich jetzt auch andere zu Wolffs Verteidigung; besonders hervorgehoben zu werden verdient die Antwort Reinbecks an Lange (Streitschriften Bd. 1, S. 38—55). Da neue Gedanken hier aber auf beiden Seiten kaum mehr auftreten, so können wir über diese Schriften hinweggehen. Die jetzt sehr viel mehr gesicherte Stellung Wolffs kommt deutlich zum Ausdruck [1]).

Wichtiger für die Entwicklung des philosophischen Geistes in Deutschland wurde es, daß jetzt auch eine jüngere Generation ihre Stimme erhob. Ein Schüler Rüdigers griff in den Kampf ein, der Leipziger Doktor (der Medizin wie sein Lehrer) Adolf Friedrich Hoffmann (1703—41), der seit 1731 an der dortigen Hochschule philosophische und mathematische Vorlesungen hielt. In ihm äußert sich also nicht ein Fertiger, dessen Gedanken seit langem festliegen, sondern ein Werdender, der in und an dem Streite sich selber fortbildet, darum manches auch von Wolff lernt und annimmt. Auf die Dauer wurden diese Jüngeren viel gefährlichere Gegner, zumal sie ihr Werk ausbildeten in einer Zeit, da der Ruhm Wolffs allmählich verblaßte. Erst durch sie wurden die Streitgründe gegen Wolff ein fortwirkender Bestand der deutschen Philosophie.

1) Damals sah sich auch der Oldenburger Rektor Johann Michael Herbart (1703—68) veranlaßt, Bedenken gegen seinen nach Thümmig und Gottsched erteilten philosophischen Unterricht zu zerstreuen. Er tat es in dem Programm „Kurzer Erweis, daß die Sätze der neuern Philosophie zur Verherrlichung Gottes gereichen" (April 1737). Dieser Wolffianismus des älteren Herbart ist zu beachten, setzen sich doch bei seinem Enkel Johann Friedrich zweifellos Wolffsche Gedanken fort.



Hoffmann hatte schon 1729 mit seinen „Gedanken über Christian Wolffens Logik“ in den Streit eingegriffen. Er knüpfte dabei an seines Lehrers Rüdiger „Gegenmeinung“ an, indem er in einem Anhange die Gründe anführt, die Wolff veranlassen müßten, diesem zu antworten. Beide werden dabei als gleich berühmte Philosophen einander gegenübergestellt. Die Schrift selber ist übrigens gegen die Lateinische Logik (1728) gerichtet, während alle bisherigen Schriften nur das deutsche Werk im Auge hatten. Bezeichnend ist die Wendung im Verhältnis der Sprache. Auf Wolffs deutsche Schriften hatte Lange z. T. noch lateinisch geantwortet, Wolffs lateinisches Werk wird hier deutsch beurteilt. Hoffmann kritisiert dabei einzelne Stellen, wobei folgende Einwände hervorgehoben zu werden verdienen. Die philosophische Erkenntnis wird durch die hinzukommende mathematische nicht gesteigert (objectio 1); man kann es in der Philosophie nicht immer zu einer völligen Gewißheit bringen (3); die philosophische Methode hat nicht dieselben Regeln wie die mathematische (7—8). An Unterschieden beider Methoden hebt er zwei heraus: die Philosophie setzt die Existenz ihrer Gegenstände voraus, und die definitiones geneticae brauchen in der Mathematik nicht erwiesen zu werden, sondern die Art der Erzeugung braucht nur möglich zu sein. Den Unterschied der philosophischen Methode von der mathematischen herauszuarbeiten, bleibt ein dauerndes Anliegen von Hoffmann. Wir denken dabei an die gleichen Bemühungen Kants, besonders in seinen vorkritischen Schriften. Auch mit dem Begriff der Möglichkeit beschäftigt er sich; es folgt aus ihm nicht die Wirklichkeit der Sachen (11, 18, 34). Nicht alle Beweise sind Syllogismen (31).

Dann griff er 1734 in seiner Vorlesungsankündigung „Gedanken von dem gegenwärtigen Zustande der Gelehrsamkeit“ Wolff wiederum wegen einiger angeblicher Fehlschlüsse in seiner Metaphysik an und benutzte dies zu einer allgemeinen Klage über den nur äußerlich glänzenden, innerlich oft hohlen Zustand der Wissenschaft seiner Zeit. Als Vorbilder für eine bessere Wissenschaft, wie auch er sie treiben will, nennt er Locke und Rüdiger und merkwürdigerweise auch Tschirnhaus. Seine philosophischen Vorlesungen will er nach eigenen Heften, z. T. auch nach Rüdiger lesen, seine mathematischen nach Wolff.

Im Jahre 1736 trat er dann mit einer unmittelbar gegen Wolff gerichteten Schrift an die Seite Langes. Es sind die „Beweistümer derjenigen Grundwahrheiten aller Religion und Moralität, welche

durch die in der Wolfischen Philosophie befindlichen Gegensätze haben geleugnet und über den Haufen geworfen werden sollen". Sie knüpft an Langes „Kurzen Abriß" desselben Jahres an, der am Eingang abgedruckt wird und dessen Titel ja ähnlich ist. Bezeichnend ist die Vorrede für den allmählichen Niedergang des Wolffschen Ansehens. Diese jüngere Generation redet ziemlich respektlos von dem Herrn Regierungsrat. Es fehlten seiner Lehre alle Eigenschaften einer wahren Philosophie, die nützlich, gründlich und ungemein sein müsse. Die Nützlichkeit wird ihr abgesprochen, weil sie sich zu sehr in bloßen Demonstrationen bewege — ein lehrreicher Vorbehalt gegenüber der wesentlich theoretischen Einstellung Wolffs —, die Gründlichkeit, indem Wolff einzelne angeblich falsche Demonstrationen vorgerückt werden, wobei der Widerspruch manchmal aus einem verschiedenen Wortgebrauch herfließt, und die Ungemeinheit, indem aus der praktischen Philosophie verschiedene recht triviale Lebensanweisungen angeführt werden, „Regeln, die man von allen Hausmüttern hört". „Wenn man die ganze Moral recht besieht, so ist es so ein Diskurs, dessen Lesung sich für ein Frauenzimmer oder einen Knaben von zehn Jahren am besten schickt, und mithin den Titel einer Frauenzimmer- oder Kinder-Philosophie verdient". Es ist ein Vorgang, der sich in der Geistesgeschichte oft wiederholt: was zuerst die Männer bewundern, gilt im nächsten Geschlecht als gut genug für die Knaben. Auch Hoffmann kämpft gegen Wolff, weil er, wie es schon der Titel besagt, durch dessen Lehre die Grundlagen der Religion und Moral umgestürzt glaubt.

In einem ersten Abschnitt werden die Hauptsätze der Wolffschen Philosophie geprüft, wobei sich Hoffmann wesentlich an Lange anschließt und dessen Einwände verteidigt. Ein zweiter Abschnitt nimmt dann eine positive Wendung, indem die durch Wolff geleugneten Wahrheiten bewiesen werden sollen. Hier geht Hoffmann mit z. T. ganz scharfsinnigen Einwänden gegen gewisse Grundlehren Wolffs vor. So legt er dar, daß der Satz vom zureichenden Grunde nicht allgemein geltend angenommen werden dürfe (S. 63 ff.). Der immer für ihn angeführte Beweis, daß aus nichts nichts wird, setzt das zu Beweisende voraus, indem er alles als eine Wirkung betrachtet. Für ein Ursprüngliches, nicht durch ein Leiden Entstandenes, braucht er also nicht zu gelten. Und so bleibt Platz für eine actio prima oder die Freiheit des Willens in Gott und dem Menschen. Auch die Lehre, daß die Welt einen Anfang hat,

kann durch Wolff nicht erschüttert werden (S. 79 f.), denn der Gedanke einer unendlichen Reihe enthält einen Widerspruch in sich, da die Anzahl ihrer Glieder nicht vermehrt werden dürfte, während sie doch beständig vermehrt wird. Wir denken dabei an Kants Beweis der Thesis der ersten Antinomie, nach dem eine sukzessive Synthesis niemals vollendet sein kann [1]). In einem Anhang läßt sich Hoffmann noch angelegen sein, die Verwandtschaft des 1735 erschienenen Wertheimschen Bibelwerks und seines „Naturalismus" — eigener Ausdruck Hoffmanns — mit der Wolffschen Philosophie zu erweisen, die schon von Lange behauptet war.

Am wichtigsten ist aber, daß in dieser jüngeren Generation der Einspruch gegen Wolff zu eigenen systematischen Leistungen führte, während die ältere den ihrigen nur von dem zuvor eingenommenen Standpunkt aus begründete. Hoffmann hat schon frühzeitig diesen Ehrgeiz gehabt. Bereits in seiner Vorlesungsankündigung vom Mai 1734 („Gedanken von dem gegenwärtigen Zustande der Gelehrsamkeit" S. 11 f.) verspricht er ein Collegium philosophiae, in dem er alle philosophischen Wissenschaften in einem $^5/_4$ Jahr dauernden Kurs durchnehmen will. Dabei gedenkt er für die Logik, Metaphysik und Thelematologie (= Willenslehre) „meine Philosophie" zugrunde zu legen, für die ein Thaler acht Groschen zu pränumerieren sei, für die übrigen Wissenschaften, weil sie in seiner Philosophie noch nicht heraus seien, Rüdigers Philosophia pragmatica. Da er im folgenden von dem redet, „was von meiner Logik heraus ist", und auch wegen der Vorauszahlung, darf man wohl annehmen, daß seine „Philosophie" im Laufe der Vorlesung allmählich erscheinen sollte. Bekannt ist aber nichts davon, auch nicht von einem Teildruck der Logik, sondern wir kennen nur das fertige Buch „Vernunftlehre, darinnen die Kennzeichen des Wahren und Falschen aus den Gesetzen des menschlichen Verstandes hergeleitet werden; Leipzig, Zu finden bei dem Autore" (1737, 1221 Seiten) [2]).

1) Daß inhaltlich und formell die Antinomien bei Hoffmann vorbereitet sind, hat Heimsoeth, Metaphysik und Kritik bei Crusius (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft III 3), 1926, S. 204 f. gezeigt.

2) Vermutlich hat er es bogenweise herausgegeben, und die weiteren Schriften haben sich dann viel mehr verzögert als er annahm. 1741 starb er bereits. Bei Götten, „Das jetzt lebende Europa" Bd. 2, 1736, S. 483 heißt es von ihm: „So gibt er auch seine Philosophie nach und nach im Druck heraus." Daß von der Metaphysik, die folgen sollte, nichts er-

Hoffmanns Vernunftlehre ist zweifellos kein unbedeutendes Buch und verdient nicht ganz die völlige Vergessenheit, in die es gesunken ist. Damals wurde es wohl vor allem durch Crusius' Logik (1747) beiseite gedrückt, die danach gearbeitet, aber in der Anordnung und sprachlich sehr viel eingängiger gestaltet ist. Hoffmanns Werk ist nicht sehr übersichtlich, und er ringt mit der Sprache; aber was er an Neuem sucht, ist sicher von ziemlicher Bedeutung.

Natürlich steht das Buch in einem bestimmten Schulzusammenhang, und zwar auf der Linie, die Christian Thomas mit seiner Vernunftlehre eingeschlagen hatte, und die Rüdiger in der seinem System eingegliederten Logik fortsetzte. Auch an die Logik in Aug. Friedr. Müllers „Einleitung in die philosophischen Wissenschaften" (1728, s. oben S. 114) kann man erinnern. Dieser, ebenfalls ein Schüler Rüdigers, steht mit seinem Werk auch zeitlich Hoffmann nahe, und würde man diese Gruppe für sich behandeln, so müßte man beide wohl ziemlich aneinanderrücken. Aber hier gehörte Müller an frühere Stelle, nicht nur, weil er beinahe zwanzig Jahre älter ist als Hoffmann, sondern vor allem, weil bei ihm die Auseinandersetzung mit Wolff fehlt. Er gehört daher zu der älteren Generation, die sich höchstens nachträglich auf Wolff bezog, Hoffmann zu der neuen, die ihre Lehre in grundsätzlicher Stellungnahme gegenüber Wolff gestaltete und daher Gedanken von ihm mit aufnahm.

Dieser Einfluß Wolffs, verbunden mit dem Bemühen, doch eine selbständige Stellung ihm gegenüber zu gewinnen, kommt bereits in den grundlegenden Gedanken zum Ausdruck, die Hoffmann in der Vorrede seines Buches entwickelt. Schon die starke Betonung des Gedankens, daß alle Erkenntnis auf Zusammenhang zielt und wir nichts als wahr erkennen anders als durch seinen Zusammenhang, klingt deutlich an Wolff an. Aber Hoffmann geht nun einen Schritt über Wolff hinaus, und damit ist, wenigstens der Absicht nach, eine sehr bedeutsame Stellung bezogen. Wolff hatte dem Denken, gegenüber dem psychologischen Ausgang bei Thomas, 'ne objektive Wendung gegeben. Ihm galt daher auch die Verknüpfung der Wahrheiten mehr als objektiv, in dem sachlichen Aufbau der Welt gegeben, wo sie besonders durch die Mathematik dargetan werde. Der Satz des Grundes ist ihm Ausdruck der begründeten Verbindung der Dinge selbst. Auch Hoffmann sieht in dem

schienen ist, beweisen die Bemerkungen von Crusius in der Vorrede zu seiner Metaphysik (s. u. S. 256).

Grunde das Wesen des Zusammenhangs, aber er erhebt nun die Forderung, daß der Zusammenhang oder der Grund selber einen Beweisgrund haben müsse. Und wo dieser zu suchen, sagt er deutlich, wenn er fordert, daß man von den objektivischen Gründen zu den subjektivischen fortgehen müsse (Vorrede S. 1—3). Das heißt also den subjektiven Gesichtspunkt der von Thomas ausgehenden Richtung auf den Gedanken Wolffs von dem begründeten Zusammenhang anwenden, während Thomas das Subjektive mehr im Sinne bloß empirisch aufgegriffener psychologischer Erfahrungen verstand. (Darum legt Hoffmann besonderes Gewicht darauf, daß man nicht nur die Existential-, sondern auch die Kausalsubordination beachte, Vorrede S. 4.) Der Grund des begründeten Zusammenhangs, also der Grund des Grundes selber, soll aufgewiesen werden, und zwar im Subjekt. Man wird nicht bezweifeln können, daß damit die kritische Frage Kants aufgeworfen ist. Aus welcher geistesgeschichtlichen Lage sie entsprang, wird hier besonders deutlich: aus einer Verbindung des subjektiv-psychologischen Ansatzes von Thomas mit dem objektiv-ontologischen Grunddenken Wolffs. Indem dieses (scholastisch-objektive) Grunddenken Wolffs in das Licht der subjektiven Auffassung gerückt wurde, war die kritische Fragestellung da. Hier bei Hoffmann tagt sie zuerst. Um übrigens auch hierbei gerecht gegen Wolff zu bleiben, sei daran erinnert, daß er in der Ratio praelectionum plante, die ontologischen Bestimmungen aus den Bedingungen des Bewußtseins herzuleiten, und dies in der Deutschen Metaphysik z. T. auch durchführte.

Aus diesem Gedanken entschiedene Folgerungen zu ziehen, ist Hoffmann nun doch nicht fähig. Wenn es nach jener Grundauffassung die Aufgabe der Vernunftlehre ist, die Regeln des Wahren, d. h. des Zusammenhangs der Sätze, aufzusuchen, so entsteht daraus bei ihm keine transzendentale Logik, sondern er bleibt in den Bahnen des Herkommens und gibt mehr nur eine, allerdings psychologisch begründete formale Logik. Insofern setzt er die Linie Thomas-Rüdiger-Müller fort. Im einzelnen ist er auch nicht selten von Wolff beeinflußt, wie die durch das ganze Werk sich hindurchziehende Betonung des Zusammenhangs der Wahrheiten, und daß alle Wahrheit überhaupt im Zusammenhang besteht, zweifellos ein Wolffsches Element ist. Durch diese verschiedenen Ansatzpunkte kommt er manchmal zu recht selbständigen Aufstellungen, doch kann von dem einzelnen hier keine Vorstellung gegeben werden.

Obwohl Hoffmann auf den Unterschied der Mathematik von den andern Wissenschaften großes Gewicht legt, ahmt er im äußern Aufbau der Kapitel doch die euklidische Weise etwas nach, indem er jedesmal von Erklärungen ausgeht, an diese Lehrsätze anschließt und mit Aufgaben endet. Es ist dies aber ganz äußerlich, und der Geist des Ganzen ist nicht mathematisch, sondern mehr empirisch-psychologisch.

Vorausgeschickt wird ein Vorbericht über die verschiedenen Arten der Sätze, von denen Definitionen gegeben werden. Dann folgt ein Eingangsabschnitt Von der Philosophie überhaupt, wobei diese als „eine natürliche Erkenntnis verborgener Wahrheiten von der Natur und Existenz solcher Dinge, welche nicht in der Willkür der Menschen, sondern außer derselben dergestalt gegründet sind, daß sie natürlicherweise niemals völlig aufhören zu sein“ (§ 1), bestimmt wird. Die bloße Erkenntnis sinnlicher Wirkungen und die Gedächtniswissenschaft ist keine Philosophie. Diese umfaßt im weiteren Sinne auch die Mathematik, im engerer und eigentlichen Sinne wird sie dieser, der Wissenschaft von der Quantität, als die von den Qualitäten entgegengestellt (§ 13). Hier wird erneut über den Unterschied der philosophischen und mathematischen Methode gehandelt (14—21). Ihr Hauptunterschied liege darin, daß die Eigenschaften des mathematischen Gegenstandes rein aus seiner Erklärung fließen, was bei den Gegenständen der Philosophie, den in die Sinne fallenden Gegenständen, nicht der Fall sei. Die Philosophie unterscheidet er dann wieder in die Disziplinarphilosophie (disciplinae = Einzelwissenschaften), die von der zufälligen Einrichtung der Welt handelt, und in die Metaphysik, deren Gegenstände notwendig in jeder Welt existieren müssen (22). Das sei der erste deutliche Begriff, der jemals von der Metaphysik gegeben. In der Tat kennt diese Definition weder die Scholastik noch Wolff, sie ist aber noch für Kant maßgebend. Originell sind auch noch andere Einteilungen. So reiht Hoffmann an Vernunft- und Naturlehre als Übergang zur Moralphilosophie eine Thelematologie, die es mit dem Willen zu tun hat, wie er ist, während die Moralphilosophie ihn betrachtet, wie er sein soll (24). Wir denken an die starke Betonung des Willens in der von Thomas ausgehenden Richtung und bei der scharfen Gegenüberstellung von Sein und Soll an Kant.

Das Werk selber zerfällt in zwei Teile, entsprechend der alten Einteilung in theoretische und praktische Logik. Der erste handelt

von den natürlichen Gründen der Wahrheit und des Irrtums. Zuerst (c. 1) wird die Aufgabe der Vernunftlehre bestimmt. Sie hat es mit den logikalischen Wahrheiten zu tun, d. h. mit denen, die nicht einfach aus der Empfindung oder dem Satz des Widerspruchs entspringen, sondern aus der Verknüpfung der Sachen. Hier muß ein Grund der Verknüpfung vorhanden sein, der in einem gewissen Verhältnis der Sachen liegt und sich in einer allgemeinen Regel ausdrückt. Das Aufsuchen dieser Regeln ist Aufgabe der Vernunftlehre. Es wird dann der psychologische Grund gelegt, indem (c. 2) die Kräfte des menschlichen Verstandes besprochen werden. Die Verwurzelung aller Erkenntnis in der Empfindung wird dabei stark betont (§ 41—79). Zwischen Gedächtnis und Beurteilungskraft wird noch die Erfindungskraft oder das Ingenium eingeschoben (91 bis 105), als die Kraft, von einer Idee auf eine andere zu verfallen, die mit ihr in einem möglichen Zusammenhang steht, und die daher der Beurteilungskraft als der Kraft der notwendigen Kombinationen, beigefügt ist als die Kraft der möglichen. Man denkt an die Stellung der Einbildungskraft bei Kant zwischen Anschauung und Verstand und die von ihr gelieferten Schemata. Interessant ist auch, daß die Tätigkeit der Beurteilungskraft nicht als Zusammenfügung, sondern als Zergliederung aufgefaßt wird. Das ist die Abstraktion, die als Kausal- und Existentialabstraktion unterschieden wird (106).

Es folgen die üblichen Glieder der Logik: die Lehre von den Ideen (c. 3—9), den Propositionen (c. 10) und Schlüssen (c. 11). Die Idee wird dabei sehr weit und wesentlich psychologisch gefaßt; sie ist der Zustand des Verstandes, worinnen ein mögliches Objekt vorgestellt wird (§ 137). Diese Abschnitte sind weit ausgesponnen, und große Teile der herkömmlichen Logik werden übernommen, wenn auch oft in origineller Beleuchtung. Hervorgehoben sei am Eingang des Kapitels (11) über die Schlüsse, die hier nicht glücklich untergebrachte Lehre von den Regeln, nach denen wir die Wahrheit bei der Verknüpfung der Sätze erkennen. Er stellt dafür (§ 550—52) drei Grundsätze der Erkenntnis auf, nämlich neben den Satz des Widerspruchs die von Crusius dann so genannten Sätze des Untrennbaren und Unvereinbaren. Jener besagt, daß, was sich nicht ohne einander denken läßt, auch nicht ohne einander existiert; dieser daß, was sich nicht miteinander denken läßt, auch nicht miteinander existiert. Die Wahrheit wird damit also in dem Denken des Seins begründet. Dem entspricht, daß in

dem letzten Kapitel (12) Von der Wahrheit diese nur vom Subjekt her gesehen und die transzendentale Wahrheit im Sinne der Scholastik nicht erwähnt wird; Wahrheit ist vielmehr die Übereinstimmung der Gedanken mit den Objekten (§ 641). Als die höchsten dabei in Anwendung gebrachten Grundsätze werden die drei zuvor genannten logikalischen Schlußregeln wiederholt (669). Und hier bemüht sich nun Hoffmann ausdrücklich um den Nachweis, daß diese Regeln nicht nur in subjektivischer, sondern auch in objektivischer Hinsicht wahr sind (684). Sie seien im höchsten Grundsatz, dem des Widerspruchs, begründet, und es gelte daher für sie der gleiche Beweis wie für diesen. Ihn hat er schon vorher zu führen gesucht (672) und zwar durch den Erweis der Unmöglichkeit des Gegenteils (diese aus Kants Antinomien so berühmte Beweisart liebt er überhaupt). Zugrunde liegt dabei die Voraussetzung, daß Denken immer Denken eines Gegenstandes ist. Würde der Satz des Widerspruchs, daß nichts zugleich sein und nicht sein kann, außerhalb unserer Gedanken nicht gelten, so könnten wir ein solches zugleich seiendes und nicht seiendes Ding nicht denken. Unsere Behauptung eines solchen Dinges wäre also ein Satz ohne Subjekt (= substratum, Gegenstand, auf den sich der Satz bezieht), und damit müßte auch in unsern Gedanken etwas zugleich sein und nicht sein können. Da dies nicht sein kann, so hat unser Grundsatz keinen Gegensatz, und also kann er nicht falsch sein. Es ist dies also ein Versuch, den transzendental-logischen Beweis mit den Mitteln der Formallogik zu führen. Als Hauptkennzeichen der materialen Wahrheit wird auf die Empfindung hingewiesen (685—92). Das Kennzeichen des Wahren im Verstande besteht darin, daß wir uns das Gegenteil nicht als möglich vorstellen können (694).

Der zweite Teil handelt von dem rechten Gebrauch der Verstandeskräfte. Es ist eine Lehre von den Methoden wissenschaftlicher Erkenntnis. Beachtenswert ist, wie stark auch hier (c. 1) die Empfindung als die Grundlage aller Erkenntnis hervorgehoben wird. Die folgenden Kapitel über Definitionen, Einteilungen und Beweise, wobei noch einmal (c. 5) die Schlußlehre ausführlich entwickelt wird, können nicht ins einzelne verfolgt werden. Bezeichnend ist (c. 8 und 9) die eingehende Behandlung des Wahrscheinlichen. Die Lehre vom analytischen und synthetischen Nachdenken (c. 10 und 11) nimmt diese Begriffe wie Kant in seiner berühmten Eingangsfrage der Kritik der reinen Vernunft. Das letzte Kapitel (12) gibt eine Anleitung zum Disputieren.

Hoffmanns Vernunftlehre ist unmittelbar zu keiner starken Wirkung gekommen, obwohl Crusius in der Vorrede zu seiner Logik von ihr sagt, daß sie „bei Kennern gewiß allezeit einen großen Wert behalten wird". Heute ist sie nur noch in wenigen Exemplaren vorhanden (LB Dresden, UB Bonn, Jena). Hoffmann starb zu bald, und Crusius' gewandter abgefaßte Bücher verdrängten sein Andenken. Aber durch diesen sind mittelbar seine Gedanken doch von erheblichem Einfluß gewesen. Unbestreitbar hat er ein sehr selbständiges Werk geschaffen, das nicht unwürdig neben Wolffs Logik trat und dem Denken auch der ersten Schicht wieder zu einem geschlossenen Ausdruck verhalf, nun schon in Auseinandersetzung mit Wolff und einer gewissen Abhängigkeit von ihm. Wichtig ist Hoffmanns Werk vor allem deshalb, weil mit ihm eine Bewegung einsetzt, die ziemlich gradlinig auf Kant hinläuft. Wolffs ontologische und Hoffmanns psychologische Logik leiten gerade in ihrem Gegensatz hinüber zu Kants transzendentaler Logik. Aus dieser Spannung innerhalb der deutschen Philosophie muß sie abgeleitet werden und nicht aus fremdländischen Einflüssen.

c) Der dritte Abschnitt: Christian August Crusius.

Was Hoffmann begonnen, vollendete sein Schüler Crusius (1715—75). Er hat seine ganze wissenschaftliche Laufbahn in Leipzig gemacht, wo er 1744 a. o. Professor der Philosophie und 1750 ordentlicher der Theologie wurde. Durch ihn wurde die Gegenbewegung gegen Wolff auf ihre Höhe geführt, und er gab ihr eine gewisse abgeschlossene Gestalt, in der sie dann auf die kommende Zeit wirken konnte [1]). Seine philosophische Schriftstellerei begann mit dem Ende der dreißiger Jahre, also kurz ehe Hoffmann durch den Tod ausschied. Sie zerfällt in zwei Gruppen: eine Reihe von Einzeluntersuchungen (1739—45), die 1750 in den „Opuscula philosophico-theologica" vereinigt wurden, und die z. T. in mehreren Auflagen erschienenen Lehrbücher, die man wegen ihrer etwas umständlichen Titel besser nur kurz unter

---

1) Crusius' Philosophie ist neuerdings mehrfach beachtet worden. Vgl. meine Darstellung in Kant als Metaphysiker, 1924, S. 52—81 und Heimsoeth, Metaphysik und Kritik bei Chr. A. Crusius (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft III 3), 1926. Das Buch von Delitzsch, Die biblisch-prophetische Theologie, ihre Fortbildung durch Crusius und ihre neueste Entwicklung, 1845, das sonst wesentlich dem Theologen gilt, muß wegen der Bibliographie genannt werden (S. 140 ff.).

der Bezeichnung des betreffenden Lehrgebietes anführt. Es sind folgende:

Anweisung vernünftig zu leben 1744 („Ethik").

Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegengesetzt werden 1745 („Metaphysik").

Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis 1747 („Logik").

Anleitung, über natürliche Begebenheiten ordentlich und vorsichtig nachzudenken, 2 Bde. 1749 („Physik").

In der zweiten Hälfte des Jahrhunderts hat sich Crusius dann ganz der theologischen Schriftstellerei gewidmet; was er als Philosoph bedeutet, war 1750 vollendet, als er in die theologische Fakultät übertrat.

Wenn diese Bewegung gegen Wolff mit dem Theologen Lange ihren Anfang nahm, so schloß sie also auch mit einem Theologen ab, und zwar mit einem, der gleichfalls in engem Zusammenhang mit dem Pietismus stand, war doch Crusius besonders von Bengel beeinflußt. Aber während im Lebenswerk Langes das Philosophische mehr Nebensache ist, hat es bei Crusius eine erhebliche Bedeutung. Er nimmt insofern im ganzen 18. Jahrhundert zusammen mit Budde eine Sonderstellung ein, denn die meisten Denker desselben kamen ja vielmehr von der Rechtswissenschaft, Medizin oder Mathematik her, während im 17. Jahrhundert die Verbindung mit der Theologie so eng war. Crusius sagt (Vorrede zur Metaphysik), daß er von Anfang an sein Studium auf die Theologie und Philosophie beinahe gleich verteilt habe, und er habe deshalb auch vielfach Anmerkungen eingestreut, die zur Erläuterung theologischer Fragen dienten.

Die beiden ausführlichen Behandlungen von Crusius' Lehre durch Heimsoeth und mich betrachten ihn hauptsächlich als Vorläufer Kants, der den übertriebenen Ansprüchen der Erkenntnis bei Wolff entgegengetreten und auf deren Schranken hingewiesen habe. Heimsoeth hat dabei den Begriff des Irrationalen in den Mittelpunkt gestellt, das von Crusius wieder zur Anerkennung gebracht wurde, meine Untersuchung stand unter den Begriffen des Realismus und Voluntarismus, d. h. ich hob als wesentliche Züge die Anerkennung einer außerbegrifflichen Realität und des Willens als eines Grundvermögens des Geistes hervor, beides im Gegensatz zu dem stärkeren Intellektualismus bei Wolff. Beide Untersuchungen lagen also nach derselben Richtung. Die meinige baute

ich damals hauptsächlich auf Crusius' frühen Einzelschriften auf, die, weil sie nur der Darlegung eigener Gedanken gelten, origineller sind als die Lehrbücher, die sich über den ganzen Stoff verbreiten. In jenen ist deshalb der Vorgriff auf Kant vielleicht auch noch deutlicher. Hier soll Crusius im Ablauf der deutschen Schulphilosophie betrachtet werden, deshalb zunächst mehr von dem Vorangehenden aus, als im Hinblick auf die Zukunft. Und es sollen dabei die Lehrbücher die Grundlage bilden, durch die er natürlich vor allem die Schulphilosophie bestimmte. Für die Jugendschriften sei auf die Darstellung in meinem Kant-Buche verwiesen.

Mit Bezug auf die letzteren sei nur hervorgehoben, daß sie sich der hier verfolgten Entwicklung einreihen, entspricht doch die Weltansicht, die Crusius dabei voraussetzt, ganz derjenigen, von der aus überhaupt der Kampf gegen Wolff vorgetragen wurde. Sie ist erfüllt von einem starken Gefühl für die Schwäche des menschlichen Intellekts und will daher einen seinem Zugriff entzogenen Bereich anerkennen, im Gegensatz zu Wolffs Überzeugung von der Kraft des Verstandes, dem grundsätzlich nichts verschlossen sei.

Unter diesem Gesichtspunkt sind nun auch Crusius' Lehrbücher abgefaßt, die ihre geschichtliche Bedeutung eben darin besitzen, daß sie die Gegenbewegung zu einem systematischen Abschluß bringen. Crusius vollendet, was Hoffmann in seinen Vorlesungen begonnen, aber nur in der einen Vernunftlehre zum Druck gebracht hatte. Der Schulzusammenhang ist hier ganz eng, und Crusius selber äußert sich darüber in den Vorreden. Schon in der zur Ethik weist er auf Rüdiger und Hoffmann als seine Vorgänger hin, des letzteren Unterricht habe er ganze fünf Jahre genossen. Und in der zur Metaphysik sagt er, daß er sich der Hoffmannschen Vernunftlehre in seinen Vorlesungen bediene und auch in der Ontologie wichtige Lehren dessen mündlichem Vortrage verdanke. „Ich bedaure noch immer", fährt er hier fort, „daß ich in meiner Bemühung, auch die übrigen Teile der Metaphysik bei diesem ganz besonders scharfsinnigen und gelehrten Manne zu hören, durch eine sehr langwierige und beschwerliche Krankheit, davon ich damals befallen wurde, verhindert worden, nach deren Überstehung die Fortsetzung durch andere Hindernisse abgebrochen, und endlich durch seinen frühzeitigen Tod gar unmöglich gemacht wurde." Die Logik hat er auf Grund des Hoffmannschen Werkes bearbeitet.

Er beginnt seine Lehrbücher mit der Ethik; sie war ja das Gebiet, von dem aus die schwersten Einwände gegen Wolff vorgebracht wurden und das deshalb vor allem zu sichern war. Die zwei Ansprüche, die Crusius nach seinem ganzen Standpunkt befriedigen wollte, kommen schon in der Vorrede zum Ausdruck. Er ist viel stärker als etwa Lange von der Notwendigkeit der wissenschaftlichen Form durchdrungen und ist überzeugt, durch sie auch der Moral selber am besten zu dienen. Er will deshalb ihre wahren und unbeweglichen Gründe suchen und sie deutlich und überzeugend darstellen. Anderseits nimmt er auch die Heilige Schrift als Wegweiser, und es ist ihm selbstverständlich, daß die natürlichen Pflichten aus dem Willen Gottes entspringen.

Das Werk zerfällt in fünf Teile. Der erste, dessen Namen und Gehalt von Hoffmann übernommen ist, gilt der Thelematologie, der Lehre vom Willen. Auf sie muß die Ethik aufgebaut werden, denn diese hat es mit dem Willen zu tun. Der Wille ist die Kraft eines Geistes, nach seinen Vorschriften zu handeln, ihm sind daher die moralischen Regeln vorgeschrieben und von seiner Beschaffenheit hergenommen (§ 1—2). Eingehend legt Crusius dar, daß der Wille neben dem Verstand eine besondere Grundkraft ist; allein in Gott sind beide eins (§ 6—7). Das Gute besteht nur im Verhältnis zum Willen, und moralisch gut ist, was dem Willen Gottes gemäß ist (§ 26, vgl. Schulmetaphysik S. 216 f.). Der Wille hat das Vermögen, auf den Verstand, auf den Körper und auf sich selbst zu wirken (28—36). Zu einer ganz klaren Bestimmung des Willens, zumal in seinem Verhältnis zum Verstande, ist Crusius allerdings nicht gekommen. Der Verstand ist nicht Ursache des Willens, soll aber doch der Grund seiner Möglichkeit sein (6—7). Auf diese theoretische Frage kommt es Crusius nicht so sehr an, denn die Hauptsache ist die Sicherung der Freiheit, durch die allein Zurechnung und Verantwortlichkeit möglich ist (38). Sie ist eine natürliche Eigenschaft des Willens (37) und bedeutet die Kraft, sich zu einer Handlung selbst zu bestimmen (39). Sie wird erwiesen aus dem unmittelbaren Bewußtsein, aus dem Zwecke Gottes und aus der Existenz des Gesetzes (42). Ausdrücklich wird auch hier das Verhältnis zum Satze vom Grund erörtert, der an ihr seine Schranke findet. Die weiteren Abschnitte der Thelematologie sind der Lehre von den Begierden gewidmet.

Der zweite Teil behandelt die eigentliche Ethik, die von der Willenslehre ebenso wie bei Hoffmann abgegrenzt wird. Diese be-

handelt den Willen, wie er von Natur ist, jene wie er handeln soll (§ 155). Sie enthält die Regeln des Sollens, die entweder aus dem Verhältnis zu den göttlichen, natürlichen Gesetzen oder zu den menschlichen Endzwecken entspringen (156). Worauf sie zielen, ist die Vereinigung von Glückseligkeit und Vollkommenheit (157, Kants höchstes Gut). Tugend ist die Übereinstimmung mit dem Gesetz (161) und das höchste natürliche Grundgesetz daher der Gehorsam gegen den Befehl des Schöpfers (174). Nur durch diese formale Bedingung wird die Tugend zur Tugend (177). Erkannt wird das Gesetz aus dem Gewissen (169, 178). Da es aber nichts anderes ist, als der allgemein verbindliche Wille Gottes, wie er sich uns durch die Vernunft kundgibt (168), so ist die formale Bedingung der Tugend der Gehorsam, die materiale die Liebe Gottes (240). Die Unsterblichkeit läßt sich nicht theoretisch, aus dem Wesen der Seele, sondern nur moralisch beweisen (218—21). Das Böse ist allen Menschen gemein (249); es hat seinen Ursprung im Mißbrauch des freien Willens (257).

Daran fügt Crusius als dritten Teil noch eine Moraltheologie. Hier behandelt er (c. 1—2) die Pflichten gegen Gott und entwickelt dann (c. 3) die Pflicht des vernünftigen Glaubens aus dem Primat des Praktischen. Nur dem obersten Denkgesetz, dem des Widerspruchs, dürfen seine Wahrheiten nicht widersprechen [1]. Als vierter und fünfter Teil folgt das Naturrecht und die Klugheitslehre, auf die nicht näher eingegangen werden soll. In der letzteren hat (c. 3) auch die Erkenntnis der menschlichen Gemüter ihre Stelle, die neue Erfindung des Christian Thomas.

Das nächste Buch, die Metaphysik, ist zweifellos Crusius' Hauptwerk. Es ist deutlich als Gegenstück zu Wolffs ein Vierteljahrhundert älteren Deutschen Metaphysik gedacht und besitzt schon dadurch geschichtlich eine ziemliche Bedeutung. Waren doch in dieser Zeit Darstellungen dieses Gebiets so gut wie nur aus der Wolffschen Schule erschienen; eine Ausnahme machte eigentlich allein Müllers Darstellung in seiner Einleitung in die philosophischen Wissenschaften 1728, die aber doch bloß als Nachzügler früherer Richtungen gelten kann. Crusius' Werk ist

1) Neben diese „natürliche Moraltheologie" stellte er später eine Darstellung der geoffenbarten in dem selbständigen Werke „Kurzer Begriff der Moraltheologie", zwei Teile, 1772/73. Hier werden die praktischen Lehren speziell des Christentums behandelt, doch ist die Abgrenzung des Stoffes nicht ganz streng.

das erste in bewußtem Gegensatz zu Wolff geschaffene metaphysische Lehrbuch, von dem deshalb eine ziemlich bedeutende Wirkung ausging. Auch hier ist es deutlich, daß die Grundgedanken Hoffmanns fortwirken. Schon im Titel und dann im Vorwort wird die Metaphysik mit Hoffmann als die Lehre von den notwendigen Vernunftwahrheiten im Gegensatz zu den zufälligen bestimmt. Mit der begrifflichen Sorglosigkeit, die dieser Richtung eignet, werden davon dann die praktischen und mathematischen Wahrheiten ausgenommen und besonderen Wissenschaften überlassen. Die metaphysischen sollen solche Wahrheiten sein, die bei Setzung jedweder Welt statthaben müßten, wodurch also ein starker Zug der Notwendigkeit zugegeben wird, doch brauche diese Notwendigkeit nicht in jeder Hinsicht demonstrativisch bewiesen zu werden, sondern es genüge auch, wenn sie wahrscheinlich gemacht wird. Was man in den andern Wissenschaften aposteriori lernt, davon zeigt die Metaphysik die Gründe der Möglichkeit oder der Notwendigkeit apriori (Vorrede und § 1—4).

Bei dem Aufbau des Ganzen ist ein gewisser Anschluß an Wolff deutlich („nach dem Exempel anderer Gelehrter", sagt Crusius in der Vorrede). Die Ontologie wird wieder in ihrer grundlegenden Bedeutung anerkannt und bildet daher den ersten Teil. Auf diesen läßt Crusius aber gleich die Theologie folgen und stellt sie damit vor Kosmologie und Pneumatologie, „weil in den beiden letztern die edelsten und wichtigsten Lehrsätze nicht anders, als mit Zuziehung der Betrachtung der göttlichen Eigenschaften erweislich sind" (Vorrede und § 5). Am interessantesten ist natürlich die Ontologie in ihrer Verwandtschaft und in ihrem Unterschied zu Wolff.

Die zehn Kapitel, die die Ontologie abgesehen von dem Einleitungskapitel enthält, zerfallen (nach § 9) in drei Gruppen. Sie ist eine Analyse des Dingbegriffs, und es muß daher möglich sein, aus jedem vorhandenen Dinge die ganze Ontologie zu abstrahieren. Dafür wird behandelt: 1. Wesen und Existenz der Dinge, wozu auch die Lehre von den Ursachen gehört (c. 2—5), 2. die Unterschiede der Dinge als einfache und zusammengesetzte, notwendige und zufällige, endliche und unendliche (c. 6—9) und 3. allgemeine Eigenschaften der Dinge wie Einheit (Größe), Güte, Vollkommenheit (10—11). Gegenüber der Wolffschen Ontologie ist das zweifellos eine Vereinfachung. Die reinen, dem Dingbegriff vorausliegenden Bestimmungen werden kaum behandelt, sondern das „wirklich

vorhandene Ding“ bildet den Ausgang, zu dem Wolff erst im zweiten Teil, in der Lehre von den Arten des Seienden, gelangte. Aus dem Begriff des Seienden überhaupt abgeleitete Bestimmungen, die Wolff im ersten Teil behandelte, gibt es hier nicht. Der stärkere Realismus ist darin deutlich. allein das raum-zeitliche Ding ist der Gegenstand. Die alte Unterscheidung der Ontologie in einen allgemeinen und speziellen Teil, die Wolff aufgenommen, wenn auch ihrem Sinne nach abgeändert hatte, fehlt. Im übrigen schimmert der Aufbau der alten scholastischen Metaphysiken allerdings durch. Denn der erste Teil entspricht etwa dem, was dort vom Seienden überhaupt behandelt wurde, die beiden folgenden gelten den Affektionen des Seienden, und zwar der zweite den unterschiedenen, der dritte den einfachen. Eigenartig ist die Stellung der Ursache; sie bildet eine Überleitung vom Ding überhaupt zu seinen Bestimmungen. Darin wird man einen modernen Zug sehen müssen.

Crusius unterscheidet zunächst die möglichen und wirklichen Dinge (§ 11). Das allgemeine Kennzeichen derselben ist der Satz vom Widerspruch (12). Es läßt sich aber auch manches nicht denken, was keinen Widerspruch enthält; das können wir nur im bedingten Sinne für unmöglich erklären, weil es vielleicht in einem andern Verstande möglich und wirklich sein könnte (14). Dies nur bedingte Kennzeichen findet seinen Ausdruck in den Sätzen des Nichtzutrennenden und Nichtzuverbindenden (15). Diese drei Sätze entspringen aus dem Wesen des Verstandes, und so wird dieses mit einer eigentümlichen Steigerung des Idealismus noch über Wolff hinaus (trotz des unleugbaren Realismus) das allerhöchste Kennzeichen der möglichen und wirklichen Dinge genannt, daß nämlich möglich ist, was sich denken läßt, und wirklich das, bei dessen Leugnung man etwas zugeben müßte, was sich nicht als wahr denken läßt (15). Darüber hinaus ist das Kennzeichen der wirklichen Dinge allerdings auch die Empfindung, und zwar als äußere für die Dinge außer uns, als innere für die Vorgänge in uns (16). Dadurch unterscheidet sich die Existenz scharf von der Essenz (17), viel mehr als bei Wolff. Diese beiden werden in den folgenden zwei Kapiteln behandelt.

Die Essenz ist alles, was man bei einem Dinge denkt und wodurch man es von andern unterscheidet (19). Sie zerfällt in das Subjekt, das in nichts anderem subsistiert, und in Eigenschaften, die in einem andern, nämlich dem Subjekt, subsistieren (20), wobei das Subjekt im absoluten und relativen Sinne genommen werden

kann (21). Außer den Eigenschaften werden hier dann noch Relation, Kraft, Ursache behandelt. Ursache ist die wirkende Kraft eines anderen Dinges (31). Von hier aus kommt Crusius auf den ihm wichtigen Unterschied der Erkenntnisgründe und Realgründe zu sprechen (34—38). Zuletzt werden Grundwesen (Substanz), Attribute und Modi behandelt (39—42). Wenn wir alles vom Dinge absondern, was zum Wesen gehört, so muß die Existenz übrig bleiben (45). Sie besagt, daß das Ding außerhalb des Gedankens irgendwo und irgendwann anzutreffen ist (46), und so sind Raum und Zeit ihre wichtigsten Kennzeichen (48). Diese scharfe Trennung der Existenz von allen begrifflich erfaßbaren Wesensbestimmungen ist sicher ein besonders bezeichnender Zug an Crusius' Metaphysik. Er kehrt bei Kant wieder, wenn er die Position der Sache selbst von all ihren begrifflichen Bestimmungen unterscheidet. Crusius behandelt hier hauptsächlich Raum und Zeit (48—55), und kommt dann noch einmal in tiefdringenden Ausführungen auf das Verhältnis von Möglichkeit und Wirklichkeit zu sprechen, wobei Möglichkeit aber nicht wie früher im logischen Sinne, sondern als Nochnichtsein verstanden wird, also als reale Möglichkeit (56—58). Die letztere (bei Kant die transzendentale) ist durch Kraft, Raum und Zeit bestimmt (59). Wodurch ein anderes Ding möglich wird, das ist dessen Ursache, und so behandelt Crusius im fünften Kapitel die wirkenden Ursachen, wobei er besonders die Lehre von den Kräften und Grundtätigkeiten entwickelt. Zu den letzteren gehört die Freiheit. Zuletzt spricht er vom Satz des determinierenden Grundes, der nicht mit der Regel vom zureichenden Idealgrunde zu verwechseln sei (85).

In diesen Abschnitten liegt das hauptsächlich Kennzeichnende von Crusius' Ontologie, die folgenden über die Unterschiede und Eigenschaften des Dinges sind weniger wichtig. Welche Begriffe er hier behandelt, wurde oben gesagt. Verglichen mit der alten Metaphysik und auch mit Wolffs Ontologie fehlt der Begriff der Wahrheit. Sie ist ihm nur subjektiv, nämlich die Relation zwischen Gedanke und Sache (28), und die alte transzendentale Wahrheit des Dinges selbst ist verschwunden.

Die übrigen Teile zeigen weniger eigentümliche Züge. In der Theologie wird zuerst von dem Begriff und der Wirklichkeit Gottes gehandelt, wobei die Gottesbeweise eine große Rolle spielen und der ontologische fast mit denselben Gründen wie später von Kant abgelehnt wird (§ 235). Bemerkenswert ist, daß Crusius im Ver-

folg seines Begriffs der Existenz auch Gott Räumlichkeit und Zeitlichkeit zuschreibt (250—255). Auch dabei kommt sein Realismus zum Durchbruch; es widerstrebt ihm, das Übersinnliche in bloße Begriffe aufzulösen. Es folgt die Erörterung über Wesen und Eigenschaften Gottes und über seine Wirkungen. Zweifellos lag Crusius sehr viel an dieser philosophischen Gotteslehre; er wollte sie so gestalten, daß sie mit der des Christentums in genauerem Zusammenhang stünde, als ihm dies bei Wolff der Fall zu sein schien. Eben deshalb gehört dieser Teil aber mehr in die Entwicklung der Theologie. Besonders wird betont, daß Gott nicht nur dem Grade, sondern dem Wesen nach von den Geschöpfen unterschieden ist (241). Die Haupteigenschaft des göttlichen Wesens ist der Wille (275); auf dessen Freiheit kommt es vor allem an (307). Allerdings hat auch diese gewisse Schranken, denn sie ist an den Satz des Widerspruchs und an das Gute gebunden (308).

Auch in der Kosmologie und Pneumatologie ist die Ausrichtung auf Gedanken deutlich, die in dem Kampf gegen Wolff gesichert werden sollten. An der Welt wird besonders ihr Geschaffensein hervorgehoben, um jede Möglichkeit zu versperren, sie zur Ewigkeit zu steigern (§ 351). Sie ist keine Maschine, wofür sie Wolff erklärt hatte, sondern ein Reich Gottes (382). Die Lehre von der „besten Welt" wird abgelehnt (385—89). In der Pneumatologie wird das Wollen neben dem Denken entschieden zur Geltung gebracht und betont, daß beide nicht dasselbe sind (427), wenn sie auch immer verknüpft sind (434). Unter den Eigenschaften des Geistes wird der Wille denn auch besonders eingehend behandelt (445 ff.); Crusius ist sich hier sichtlich bewußt, auf eine Lücke in Wolffs System zu stoßen. Der Wille ist die Kraft eines Geistes, nach seinen Ideen zu handeln (445). In den vernünftigen Geistern muß er frei sein, weil sie nur so dem Endzwecke Gottes in der Welt dienen können (449, vgl. 452). Unter diesem Gesichtspunkt (also nicht eigentlich im psychologischen Sinne) kann Crusius den Willen dann auch für die herrschende Kraft in jedem Geiste erklären, um welcher willen alle andern als Mittel da sind (454). Diese Betonung des Willens neben und über dem Verstande — und zwar sicher auch aus christlichen Anliegen — haben wir auf der ganzen mit Christian Thomas anhebenden Linie gefunden.

Die Logik ist, wie schon gesagt, eine Bearbeitung der Vernunftlehre Hoffmanns. Crusius gibt das in der Vorrede offen zu, und der ganze Aufbau seines Buches verrät diesen Anschluß. Die

äußere Nachahmung der mathematischen Lehrart ist aber verschwunden, und jeder Paragraph bietet einen glatten Text. Überhaupt ist Crusius in der Darstellung weit gewandter und sagt in der Vorrede, daß man immer über den schweren Vortrag Hoffmanns geklagt habe. Es seien deshalb hier nur einige Gedanken herausgehoben, deren Weitergabe durch Crusius bedeutsam ist.

So bestimmt er in dem Vorbericht von der Philosophie überhaupt deren Aufgabe dahin, daß sie sich mit dem Wesen der Dinge und den Ursachen desjenigen, was wir wahrnehmen, beschäftige, doch auch mit den beständig fortdauernden Individuen, wie den großen Weltkörpern (§ 2). Das Kennzeichen der philosophischen Wahrheit ist, daß sie sich durch die bloße Vernunft erkennen läßt, und daß ihre Gegenstände notwendig und unveränderlich sind (1). So soll sie also nicht ganz auf die Erkenntnis der Gründe eingeschränkt werden (4). Besonders liegt auch Crusius daran, die mathematische und philosophische Lehrart zu unterscheiden, und er hebt nicht weniger als neun Unterschiede zwischen ihnen hervor (9—10). Schließlich ist das Bemühen deutlich, Philosophie und Offenbarung einander näherzurücken; der Nutzen der Philosophie für die Theologie wird betont, aber auch die Offenbarung kann die Vernunft auf neue Wahrheiten führen (31—33).

In der Logik selbst dürfte das Grundsätzliche wohl alles auf Hoffmann zurückgehen, und Crusius beansprucht auch nur, vieles mit mehr Vollständigkeit und Ordnung abgehandelt zu haben, als das bisher geschehen sei (Vorrede). Besonderen Wert legt er auf die Lehre von der Wahrscheinlichkeit und bringt darum schon im ersten Teile ein Kapitel darüber. Der zweite, praktische Teil gipfelt, wie bei Hoffmann, in den Betrachtungen über das Nachdenken, wobei abermals die für Kant so wichtige Unterscheidung des analytischen und synthetischen Nachdenkens die Hauptrolle spielt.

Das letzte Lehrbuch, die Physik, hat keine größere Bedeutung und kann heute überhaupt nur noch geschichtlich gewertet werden. Auch hier ist das Bemühen deutlich, die Naturerkenntnis möglichst nahe mit Religion und Moral verbunden zu halten. Gewiß hat sich Crusius in alle ihre Teile vertieft, aber eine selbständige Bedeutung gesteht er solcher Erkenntnis nicht zu, sondern bezieht alles auf die Absichten Gottes. Abermals rückt er von der Übersteigerung der mathematischen Methode ab und betont in der Vorrede, daß manches nur bis zur Wahrscheinlichkeit,

ja bis zu bloßen Mutmaßungen gebracht werden könne. Der Zusammenhang mit Rüdigers Naturauffassung ist bemerkbar, z. B. bei der Elastizität als einer Grundeigenschaft der Körper. Die Gegenstellung zu Newton ist deutlich, wenn die Lehre von der anziehenden Kraft widerlegt werden soll. Aber die vitalistischen Neigungen Rüdigers sind unterdrückt, und Crusius schließt sich im ganzen der mechanischen Naturlehre an (vgl. bes. c. 2).

In diesen Lehrbüchern hat die Gegenbewegung gegen Wolff ihren abschließenden systematischen Ausdruck gefunden. Sie konnte nun innerhalb der Schulphilosophie wirksam in Wettbewerb treten, wozu es ja immer der umfassenden Lehrbücher bedurfte. Und zweifellos haben sie einen ziemlichen Einfluß ausgeübt und besonders die schöpferische Fortentwicklung nicht unerheblich beeinflußt, ein Einfluß, der sich noch bei Kant entscheidend geltend macht. Die unmittelbare Wirkung der Schriften von Crusius kann sich allerdings mindestens mit der der deutschen Schriften Wolffs nicht messen. Von seinen vier Lehrbüchern haben es die Metaphysik und die Ethik bis 1766 und 1767 auf drei Auflagen gebracht, die Logik hat 1762, die Physik 1774 eine zweite Auflage erlebt. Crusius' Haupteinfluß fällt also in die fünfziger und sechziger Jahre. Dann löst sich, nicht zuletzt auch durch seinen Vorstoß, die strenge Schulphilosophie so rasch auf, daß man an so gediegenen und ausführlichen Werken im allgemeinen keinen Gefallen mehr fand. Räumlich scheint nach dem Verzeichnis seiner Schüler bei Delitzsch (S. 145—52) jedenfalls sein Haupteinfluß auf das sächsisch-thüringische Gebiet beschränkt gewesen zu sein.

Drittes Hauptstück.

DAS DRITTE MENSCHENALTER

1750—1780.

1. DIE LEHRE VOM MENSCHEN.

Ein neuer Zeitabschnitt setzt rund mit dem Jahre 1750 ein, prägt sich scharf allerdings erst seit den sechziger Jahren aus. Es fällt dabei sofort der große Abstand auf, der ihn von der vorangehenden Zeit und der damaligen Vorherrschaft Wolffs scheidet, und man kann fragen, ob man ihn überhaupt an diese anreihen und unter einem Namen mit ihr verbinden darf, oder ob man ihn nicht eher der folgenden Zeit, also der Blüte des deutschen Geistes, als Vorbereitung zurechnen soll. Denn in der Tat scheint er mit dieser enger verknüpft als mit jener. Die jetzt erwachsende Lehre vom Menschen ist von dem Denken eines Lessing, Wieland oder Herder gar nicht zu trennen, aber auch das Schillers ist weithin hier verwurzelt, und noch zur Romantik laufen deutlich sichtbare Fäden hinüber. Den Menschen in seinem einzelnen und in seinem geschichtlichen Dasein zu verstehen, darum sind sie alle bemüht, das verbindet die Späteren mit den Früheren, und bei genauerer Untersuchung würde sich nicht Weniges, was wir erst jenen zuzuschreiben pflegen, als mindestens im Keime schon bei diesen vorhanden nachweisen lassen. Und selbst die große Philosophie eines Kant oder Fichte, aber auch eines Hegel bleibt insofern dieser Zeit verbunden, als ihr Nachdenken nicht so sehr von dem Sein der Welt, sondern vom Selbst des Menschen her bestimmt ist. Blicken wir aus dieser so einheitlich aufgefaßten Geistesbewegung auf Wolff und seine Schule zurück, so scheint sie davon durch eine ziemliche Kluft geschieden. Nicht mehr die Wissenschaft vom Sein und seinen immer gültigen Gehalten beschäftigt die neue Zeit, sondern die Wissenschaft vom Menschen in seinen immer wechselnden Gestalten. Nicht mehr Logik und Metaphysik,

sondern die Anthropologie ist die führende Wissenschaft. Während sich das bisherige Denken in der Spannung von der Welt zu Gott entfaltete, in die auch der Mensch hineingestellt wurde, hat das neue seine Mitte im Menschen und beurteilt von ihm aus Gott und Welt.

Jede Zeit besitzt wohl einen sie maßgeblich vertretenden Dichter, dessen Weise uns ihren Geist besonders deutlich zu Gehör bringt. Für die Zeit Wolffs war das Brockes, fast sein genauer Zeitgenosse (1680—1747), dessen „Irdisches Vergnügen in Gott" ziemlich gleichzeitig mit jenes Hauptwerken erschien (seit 1721), auch er bemüht, die Welt in der Mannigfaltigkeit ihrer Erscheinungen — nur nicht begrifflich, sondern anschaulich — aufzufassen und jedesmal den Gedanken zu Gott emporzuleiten. Für die neue Zeit wurde es Wieland, den Kant für den größten deutschen Dichter hielt; ihn fesseln nur noch die Menschen und ihre Schicksale. Und wie man leichter von Wieland zu Goethe und Schiller, ja noch zur Romantik hinüberfindet, als von Brockes zu Wieland, so könnte man überhaupt versucht sein, dies Zeitalter der Menschenkenntnis und Erfahrungsseelenkunde lieber mit der folgenden als mit der vorangehenden Zeit zu verbinden.

Und doch wäre das eine Täuschung und würde mindestens für die Philosophie der umwälzenden Leistung Kants, von der die Männer dieser Zeit noch unberührt sind, nicht die ihr gebührende Stelle anweisen. Daß ein solches Schwanken möglich ist, hängt damit zusammen, daß die Gliederung der Geistesgeschichte in Zeitabschnitte immer etwas Mißliches hat. Man wird solche Abschnitte nach gewissen hervorstechenden Erscheinungen schildern und nach diesen — gemäß der Regel Bacons von den prärogativen Instanzen — ihre Eigenart festlegen. In derselben Zeit leben und wirken aber auch ganz andere Männer und erzeugen ganz andere Werke, auf die daher der induktive Schluß nicht einfach erweitert werden darf. Und sogar bei dem Einzelnen bleibt es manchmal zweifelhaft, welcher Zeit man ihn zurechnen soll, der, in welcher er sein Werk schuf, oder der, in welcher er wirkte, wobei die Entscheidung peinlich wird, wenn beide deutlich auseinander fallen (z. B. bei Schopenhauer). Die Zeit hat dem geschichtlichen Inhalt gegenüber immer etwas Zufälliges. Genauer schmiegt sich ihm eine Betrachtung an, die nicht nach Zeiten, sondern nach Schichten sondert. Zeitabschnitte haben ihre Bedeutung vor allem für politische Entwicklungen, wo in der Tat unter Umständen auf den Tag

festzulegende Ereignisse, wie der Ausgang einer Schlacht, der Abschluß eines Vertrages oder der Erlaß eines Gesetzes, den ganzen Zustand verändern und dadurch „Epoche" machen. Gewiß gibt es auch in der Entwicklung des Geistes epochemachende Werke, wenn auch nicht so viele, wie eine gefällige, den Mund etwas vollnehmende Kritik manchmal behauptet; aber die Wirkung solcher Werke ist selbst im günstigsten Falle viel langsamer, und es kann keine Rede davon sein, daß sie so rasch den ganzen Geisteszustand eines Zeitalters änderten, wie unter Umständen ein äußeres Ereignis seinen politischen. Darum wird man genauer und wesensgerechter das oft schwer auflösbare Geflecht geistiger Entwicklungen nicht nach zeitlichen, sondern nach schichtenmäßigen Zusammenhängen sondern. Es wird sich dann leichter in seinen eigentümlichen Verbindungen überblicken lassen. Die verschiedenen Schichten lagern sich übereinander, wie die der Erdrinde oder die einer alten Kulturstätte — etwa die von den Archäologen unterschiedenen Bauschichten Trojas —; ihre Mächtigkeit ändert sich in den einander folgenden Zeitaltern, sie treten wechselnd an die Oberfläche und bestimmen danach den äußeren Eindruck. Immer aber erstrecken sich auch ganz andere Schichten durch die Zeit hindurch, und man findet sie, wenn man tiefer nachgräbt.

Wendet man diese Betrachtung auf die schwer einzugliedernde späte Aufklärung an, so wird vieles verständlicher, denn die Schicht, der sie angehört, ist nicht zu verkennen. Sie tritt uns zum ersten Male deutlich in der Renaissance vor Augen, als man sich gegen die seinsgebundene Haltung des Mittelalters wandte und den Menschen in die Mitte des Nachdenkens stellte. Diese Denkrichtung hat sich dann in Westeuropa, besonders in Frankreich und England, zwar nicht unbestritten, aber doch immer in der Führung gehalten; es genügt, dafür auf ihre maßgebenden Denker, auf Descartes und Pascal, auf Bacon und Locke, hinzuweisen. Damit gewannen diese Länder jenen geistigen Vorsprung vor Deutschland, auf den man oft hinweist, und der doch nur für diese eine Schicht gilt und mit der vorzeitigen Verkümmerung anderer bezahlt werden mußte. Von einem Vorsprung kann man hier nur reden, wenn man, wie es allerdings oft geschieht, den Fortschritt in dieser Schicht für den Fortschritt überhaupt hält. In Deutschland dagegen nahm man die Frage ernster und gab daher auch die Wahrheit anderer Denkweisen nicht so rasch preis. In Frankreich führte der Glaubenskampf zur Spaltung zwischen der kirch-

lichen Auffassung, die am Alten festhielt, und die der Laien, die sich dem Neuen ergaben. Den Deutschen konnten solche einseitigen Antworten nicht genügen; sie empfanden auch die Wahrheit der seinsbezogenen Haltung und mochten diese nicht aufgeben. Und so drang, zum Teil im Zusammenhang mit den Glaubenskämpfen, diese ältere Denkweise und damit die Scholastik, in der sie ihren Ausdruck gefunden hatte, wieder vor und entfaltete sich im 17. Jahrhundert zu einer reichen Gestalt, neben der die selbstbezogene Haltung zeitweise stark zurücktreten mußte. Verloren ging auch sie niemals, das beweist u. a. die Linie, die von Johannes Arndts „Wahrem Christentum" (1606) zu Speners „Pia desideria" (1675) verläuft. Und sie setzte sich am Ende des Jahrhunderts auch in der Philosophie wieder durch, in dem Werk des Christian Thomas. Von ihm und seinem vielfach pietistisch bestimmten Kreise wurde die Philosophie wieder auf die Lehre vom Menschen begründet. Daß auch Christian Wolff in seinem Ausgang von dieser Haltung mitbestimmt war, haben wir früher gesehen; seine Deutsche Metaphysik eröffnete er mit der Lehre von der Selbsterkenntnis.

Aber noch immer schien man in Deutschland der sachbezogenen Haltung und damit der Metaphysik vom Seienden nicht genug getan. Von dem neuen Boden aus eröffnete sich ein neuer Zugang zu ihr und eine neue Möglichkeit, sie der Zeit nahezubringen. Wenn das Sein vom Selbst her gesehen wurde, so mußte es dessen Denkregeln unterworfen und in einem vom Denken her bestimmten Zusammenhang dargestellt werden, wie ihn am vollkommensten die Mathematik entwickelte. Dies wurde Wolffs Aufgabe. Er erneuerte die Seinslehre, indem er an die Stelle der alten, empirischen Ontologie eine rationale setzte, d. h. an die Stelle der sammelnden eine begründende. Und das Bedürfnis nach einer Seinslehre war noch immer so stark, daß sein Unternehmen weithin die Aufmerksamkeit auf sich zog und zeitweise alle andern Bemühungen in den Hintergrund drängte. Aber auch diese Anregung erschöpfte sich. Es war der letzte Versuch, der mit den damaligen Denkmitteln ausgeführt werden konnte. Nun gab es nach dieser Seite zunächst — nämlich bis zu Hegel — keine neuen Möglichkeiten mehr, und da eine geistig bewegte Zeit immer nach Neuem Ausschau hält, so wandte sich die Aufmerksamkeit andern Erscheinungen zu, zumal seit die in dem Streit um Wolff erstarkte Gegenbewegung den Glauben an die Unerschütterlichkeit seiner Grundlagen ins Wanken gebracht hatte. Als dies Neue oder besser,

da selten ganz Neues geschieht, als das noch nicht vollentfaltete Alte, lag am nächsten die von dem Selbst ausgehende Gegenbewegung. Sie trat, als die Macht des Wolffschen Systems abgebaut wurde, alsbald und von selbst an die Oberfläche und brach auf breiter Linie hindurch.

Bei solcher Betrachtung reiht sich dies Menschenalter, so vielfältig es mit dem folgenden und der heraufsteigenden klassischen Zeit verbunden ist, doch deutlich den beiden vorangehenden an und kann von ihnen nicht losgerissen werden. Es verwirklicht sich jetzt, was schon Christian Thomas erstrebt hatte, und so ist die neue Zeit mit jener ersten Schicht in der Entwicklung der Aufklärung eng und unmittelbar verbunden[1]). Darauf, daß die von Thomas ausgehende Bewegung sich in manchem Nebenzweige auch durch die Zeit der Vorherrschaft Wolffs hindurch erhielt, wurde mehrfach hingewiesen (für Jena habe ich es in der „Jenaer Philosophie" besonders dargetan), und so laufen mehrere Verbindungslinien von jenem ersten zu diesem dritten Abschnitt herüber. Dabei darf man die Wolffsche Lehre nicht als einen bloßen Fremdkörper in dieser Entwicklung ansehen. Auch sie trug zumal in ihrem Ansatz genug Züge der ichbetonten Denkhaltung an sich, einer Haltung, die übrigens Wolff als Menschen geradezu im Übermaß eignete. Daran konnte eine abermals psychologisch gerichtete Zeit anknüpfen, und es erklärt sich so, daß manche Wolffianer ohne tieferen Bruch in die Haltung dieser dritten Zeit hinüberglitten.

Damit rückte man nun aber erst auf die Linie vor, die in Westeuropa schon seit längerem gehalten wurde, weil es dort niemals eine so tiefe Gegenbewegung gegen die Ichbetonung gegeben hatte.

---

1) Der Zusammenhang mit Thomas über die Zeit Wolffs hinweg zeigt sich schon an dem äußern Eindruck der Bücher. Thomas war dazu übergegangen, die philosophischen Gebiete in schmalen Oktavbänden abzuhandeln, im Gegensatz zu den dickleibigen Wälzern, die die Scholastik hervorbrachte. Aber schon bei seinen Anhängern, die wieder ein ganzes System darstellten, schwollen die Bände erneut auf, und Wolff bot sein deutsches System in dicken Oktavbänden (nur die Logik ist noch weniger umfangreich) und kehrte mit seinen lateinischen wieder zu den mächtigen Quartanten der älteren Zeit zurück, die auch in seiner Schule beliebt blieben. Jetzt in dem dritten Zeitabschnitt erscheinen wieder fast nur Oktavbände, und sie haben selten einen größeren Umfang. Beinahe alle Bücher dieser späteren Zeit kann man bequem in der Tasche mit sich führen, um sie auf Spaziergängen oder, wo es einem sonst behagt, zu lesen. Die großen Quartanten kann man nur in der Studierstube hinter einem ansehnlichen Pulte durchnehmen.



Nachdem diese Gegenbewegung zunächst in Deutschland aufhörte, kam man hier dem westeuropäischen Geiste nahe und konnte von dort nicht nur wie früher einzelne Anregungen empfangen, sondern breite Gedankenmassen aufnehmen. Aber selbst dieser Zeit täte man Unrecht, wollte man ihre Geisteshaltung nur aus dem Auslande ableiten. Dazu sind ihre Ansätze bei Thomas und seinem Kreise zu selbständig, und sie ist überhaupt zu sehr in der älteren Aufklärung vorbereitet. Aber von dem Boden aus, auf dem sie jetzt stand, konnte sie die psychologisierende Literatur, die sich in England im Anschluß an Locke und dann in Frankreich unter dem Einfluß der englischen Schriftsteller ausgebildet hatte, weithin benützen und sich ihrer als einer gleichgerichteten Bestrebung bedienen. Und so finden wir Namen wie Shaftesbury, Hutcheson, Home, Ferguson, Smith u. a., aber auch Voltaire, Diderot, Rousseau u. a. nicht selten erwähnt und als gleichgesinnte behandelt[1]).

---

1) Welche Ausländer und wann sie die Aufmerksamkeit auf sich zogen, erweist sich am deutlichsten an dem Hervortreten von Übersetzungen. Darum seien hier die folgenden von wichtigeren Werken angeführt, nach der Reihenfolge ihres Erscheinens, und in Klammern das Jahr der ersten Ausgabe in der Ursprache beigefügt. Doch ist dabei zu beachten, daß die französische Sprache in Deutschland viel bekannter war als die englische und daher Übersetzungen aus dieser früher nötig wurden als aus jener.

1741–44 Bayle, Dictionnaire, deutsch von Gottsched (1695—97).
1741 Tindal, Christentum so alt als die Welt (1730).
1750 Maupertuis, Versuch in der moralischen Weltweisheit (1749).
1751 Ders., Versuch einer Kosmologie (1750).
1753 Montesquieu, Vom Geist der Gesetze (1748).
1755 Hume, Untersuchung über den menschlichen Verstand (1748).
1756 Sammlung der vornehmsten Schriftsteller, welche die Wirklichkeit ihres eigenen Körpers und der ganzen Körperwelt leugnen (Berkeley 1713, Collier 1713).
1756 Hutcheson, Sittenlehre der Vernunft (1755).
1757 Locke, Versuch vom menschlichen Verstand (1690).
1760 Helvetius, Diskurs über den Geist des Menschen (1758), neue Auflage 1787.
1760 Hutcheson, Abhandlung von der Natur und Beherrschung der Leidenschaften (1728).
1762 Ders., Untersuchung unserer Begriffe von Schönheit und Tugend (1725).
1763–66 Home, Grundsätze der Kritik (1762), 2. Aufl. 1772, 3. Aufl. 1790/91.
1768 Shaftesbury, Charakteristik (1711),
1768 Home, Versuch über die ersten Gründe der Sittlichkeit und der natürlichen Religion (1751).

Eine genaue Darstellung der damaligen Lehre vom Menschen in all ihren Verzweigungen zu geben, würde den Umfang dieses Buches allzusehr aufschwellen. Es scheint das auch nicht nötig. Denn einmal gehört diese Literatur doch nur z. T. zur eigentlichen Schulphilosophie; die Schule strebte hier mächtig über sich selbst hinaus und wollte eine Philosophie für die Welt schaffen. Die Brauchbarkeit für diese hatten allerdings auch die älteren Aufklärer ihren Lehren zugeschrieben, aber sie boten sie doch in einer ausgesprochen schulmäßigen Form, so daß niemand diesen Weg zur Welt finden konnte, der nicht durch die Schule gegangen war. Das jüngere Geschlecht dagegen scheint der Welt den Umweg über die Schule ersparen zu wollen, und jedenfalls werden die Grenzen zwischen der Schulliteratur und einer rein weltförmigen sehr fließend. Außerdem ist diese Literatur in einem Umfange aufgearbeitet, wie man das sonst bei philosophischen Werken kaum je findet, nämlich in dem (einzigen) ersten Bande der Geschichte der neueren deutschen Psychologie von Max Dessoir (2. Aufl. 1902). Es wird also genügen, die allgemeine Richtung dieser Forschung zu kennzeichnen und besonders der Einwirkung auf die verschiedenen philosophischen Gebiete zu gedenken, die bei Dessoir etwas

---

1768 Ferguson, Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft (1766).
1769 Bonnet, Palingenesie (1769).
1770/71 Ders., Versuch über die Seelenkräfte (1754).
1772 Ferguson, Grundsätze der Moralphilosophie (1769).
1772 Beattie, Versuch über die Wahrheit (1770).
1772/73 Hartley, Betrachtung über den Menschen (1749).
1773 Bonnet, Psychologischer Versuch (1754).
1774 Helvetius, Vom Menschen (1772).
1774/75 Home, Versuche über die Geschichte des Menschen (1774).
1776/77 Shaftesbury, Philosophische Werke (1711).
1776—80 Malebranche, Sechs Bücher von der Wahrheit (1674/75).
1779/80 Beattie, Neue philosophische Versuche (1776).
1780 Condillac, Abhandlung von dem Ursprung der menschlichen Erkenntnis (1746).
1781 Hume, Gespräche über die natürliche Religion (1779).
1781 Buffon, Epochen der Natur (1749 ff.).
1782 Reid, Untersuchung über den menschlichen Geist (1764).
1782 Montesquieu, Geist der Gesetze (1748).
1783 Holbach, System der Natur (1770).
1783—97 Voltaire, Sämtliche Schriften.
1785 Helvetius, Vom Menschen (1772).
1790/91 Hume, Über die menschliche Natur (1739/40).
1793 Ders., Untersuchungen über den menschlichen Verstand (1748).

kurz wegkommt, und in der man doch die Anfänge der neueren Geisteswissenschaft sehen muß.

Von der Vergangenheit her war die Psychologie auf zwei auseinanderlaufende Wege gewiesen. Bei Wolff war sie ein Teil seiner Metaphysik, und alle Erörterungen waren darum zuletzt von der Frage nach dem Wesen der Seele bestimmt. Dies wurde vor allem bei ihrem Verhältnis zum Körper behandelt, wenn daneben auch die noch ältere Frage nach der anima separata und ihrer Unsterblichkeit, die die Seelenlehre in der Pneumatik des 17. Jahrhunderts beherrscht hatte, nicht ganz fehlte. Thomas dagegen wollte von rein empirischen Betrachtungen ausgehen; nicht Erkenntnis des menschlichen Wesens an sich, sondern praktische Menschenkenntnis war sein Ziel. Gewiß fehlt bei beiden die andere Seite nicht, waren sie doch beide aus der Schule des 17. Jahrhunderts hervorgewachsen, für die die Philosophie noch selbstverständlich Gesamtwissenschaft war. Wolff entfaltete die empirische Psychologie ausführlich, und Thomas versuchte sich auch nach der Seite der metaphysischen Deutung. Aber im ganzen ist der Unterschied ihrer Bestrebungen, begründet in ihren verschiedenen Begabungen, doch deutlich. Und nach beiden Richtungen wird zunächst in der Psychologie weitergearbeitet.

Aufs Ganze gesehen setzt die neue Zeit mehr die Linie des Thomas fort. Die mit dem Glauben zusammenhängenden Fragen nach der anima separata werden ganz an den Rand geschoben und verschwinden bald völlig. Aber auch die mit der psychologischen Erfahrung näher verbundenen Fragen nach dem Wesen der Seele und ihrer Vermögen erregen bald nicht mehr die gleiche Aufmerksamkeit wie früher und werden oft mit ziemlicher Nachlässigkeit behandelt. Nach dieser Seite unterliegt man nur noch geringen metaphysischen Versuchungen. Stärker waren sie zeitweise, besonders unter dem Einfluß des französischen Denkens, nach der materialistischen Seite, indem man die körperliche Bedingtheit der seelischen Vorgänge einfach für eine Erfahrungstatsache nahm und sich daher selbst mit gröberen materialistischen Ausdeutungen nicht vom Boden der Erfahrung zu entfernen glaubte. Meistens aber wurde dieser Abweg vermieden, und die scharfsinnigsten Zergliederer der Seelenerscheinungen waren sich der Grenzen der Erfahrung auch nach dieser Seite voll bewußt. Damit hing es dann freilich zusammen, daß die Wissenschaft vom Menschen, statt sich zu einer allseitigen Anthropologie zu entfalten,

meistens zu einer reinen Psychologie, einer bloßen „Erfahrungsseelenkunde“, zusammenschrumpfte. Darin machte sich abermals der ichbetonte Standpunkt geltend, der immer mehr zur reinen Selbstbeobachtung als dem angemessensten Verfahren führen mußte.

Dafür ist besonders bezeichnend, daß man sich verhältnismäßig wenig um die Aufhellung der allgemeinen und gesetzlichen Struktur des Seelenlebens bemühte. Die Vermögenslehre war von alters überliefert, aber keineswegs in einheitlicher Gestalt. Verstand und Wille, Erkennen und Begehren wurden wohl allgemein unterschieden. Aber in der auf Leibniz und Wolff zurückgehenden Überlieferung sah man in dem Begehrungsvermögen doch eigentlich nur eine Seite des erkennenden, und alle Bewußtseinsinhalte wurden als Abwandlungen der Vorstellung betrachtet. Thomas dagegen hatte viel stärker die Selbständigkeit des Willens betont; das blieb in seiner Gefolgschaft üblich, ja manchmal war man hier geneigt, den Willen als das eigentliche Grundvermögen dem Denken überzuordnen. Und neben diesen beiden meldete sich, zunächst wohl durch reine Selbstbeobachtung gefunden, immer dringlicher eine dritte, schwerer zu fassende Grundkraft des Seelischen, deren Bezeichnung noch unsicher zwischen Empfindung und Gefühl schwankte, und deren Eigenart im Verhältnis zu den andern Kräften dringend eine Klärung forderte[1]). Aber man kann nicht sagen, daß nach dieser Seite etwas Entscheidendes geschehen sei, wenn sich natürlich auch die meisten zu der Frage äußerten. Thomas' systematische Sorglosigkeit griff in dieser Zeit allgemein um sich; von systematischer Durchbildung schien man übergenug zu haben und war jetzt viel mehr bestrebt, seine Kenntnisse auf dem Felde der Erfahrung zu erweitern, als den inneren Zusammenhang derselben zu klären. Man erörterte die Frage wohl mit den hergebrachten Mitteln, aber man legte kein großes Gewicht auf sie, und etwas Durchgreifendes wurde daher nicht geleistet.

Inzwischen verbreitete sich besonders aus England die Assoziationslehre. Sie schien dem Geiste der Zeit entgegenzukommen, weil

1) An der Lehre vom Gefühl zeigt sich der allmähliche Übergang von einer mehr objektiven zu einer reinen subjektiven Auffassung, ohne daß beide sich zeitlich streng sondern ließen. Nach jener entspringt das Gefühl der Lust aus der Vorstellung einer Vollkommenheit des Gegenstandes, nach dieser ist es Bewußtsein der eigenen, körperlichen oder seelischen, Vollkommenheit. Dort haftet es noch enger an der Vorstellung, hier erscheint es mehr als ein Gebilde eigener Art (vgl. Dessoir a. a. O. S. 483—87).



sie den Anschein des Metaphysischen vermied. Aber auch sie hat damals nicht tiefer umgestaltend auf die deutsche Psychologie zu wirken vermocht (Dessoir S. 391 f., 599, 603). Man schränkte ihre Geltung auf das niedere Seelenvermögen ein und gelangte so nicht dazu, ihr allgemeine Gesetze seelischer Verbindungen zu entnehmen. Immerhin war die Assoziationslehre von ziemlicher Bedeutung, weil sie eine Möglichkeit an die Hand gab, wenigstens in gewissem Umfange auf rein erfahrungsmäßigem Boden Regelmäßigkeiten festzustellen und ihnen einen gesetzlichen Ausdruck zu geben. Sie findet daher auch vielfach, und anscheinend nicht nur unter der Einwirkung der Engländer, Anwendung. Immerhin würde dies Prinzip die auf Systematisierung so begierigen Deutschen wohl zu allseitigerer Durchführung gereizt haben, wenn die Zeit nicht dem Systemgeiste überhaupt ungünstig und man mehr auf Einzelbeobachtungen bedacht gewesen wäre.

Ein gutes Beispiel für diese Abneigung gegen systematische Festlegung bietet das Verhältnis zur Mathematik. Von der Überlieferung der Wolff-Schule her und bei dem eindrucksvollen Vorbilde der Naturwissenschaft hätte man erwarten sollen, daß die Zahl tatkräftig und folgerichtig auch im Gebiete des Seelischen zur Anwendung gebracht worden wäre. Aber im ganzen blieb das dem folgenden Jahrhundert vorbehalten, das ja so viel entschiedener zu allgemeinen seelischen Gesetzlichkeiten vorzudringen suchte. Und der Enkel eines Wolff-Schülers, Herbart, ging hier voran. Die äußerliche Nachahmung des mathematischen Verfahrens, die auf diesem Gebiete ihre Wertlosigkeit besonders rasch offenbaren mußte, wurde auch im 18. Jahrhundert selten versucht und immer bald aufgegeben. Aber selbst der wertvolle Gedanke einer Ausbildung psychologischer Maßmethoden tauchte in der Zeit auf, führte aber zu keiner allgemeinen Umgestaltung der Wissenschaft und konnte die Selbstbeobachtung und Selbstbeschreibung nicht aus ihrer Vorzugsstellung verdrängen (Dessoir S. 364—67).

Nicht nach der Seite des Allgemeinen, sondern nach der des Besonderen ging die Neigung der Zeit, und man war daher weniger bemüht, die zahllosen Einzelbeobachtungen auf durchgreifende Gesetze zurückzuführen, als sie zu geschlossenen Bildern bestimmter Menschenarten zusammenzufassen. Der Wunsch, die Wissenschaft nutzbar zu machen und also die Psychologie in den Dienst wirklicher Menschenkenntnis zu stellen, wirkte in derselben Richtung. Und so wurde die Charakterologie, die schon Thomas geradezu

mit Leidenschaft betrieben hatte, und die seitdem niemals wieder ganz verloren gegangen war, eine Lieblingswissenschaft der Zeit, deren Einflüsse selbstverständlich weit über die Grenzen der Schule hinausreichten und bekanntlich noch in unserer Klassik und Romantik lebendig waren. Da man jetzt der Verbindung der Seele mit dem Körper nicht mehr nur wie früher an der Hand allgemeiner Theorien, sondern in konkreter Beobachtung besondere Aufmerksamkeit schenkte, so führte das auf dem Boden der Charakterologie zur Ausbildung der Physiognomik, von der ja bekannt ist, mit welcher Vorliebe sie in weiten Kreisen gepflegt wurde.

Noch einer besonderen Forschungsrichtung ist schließlich zu gedenken; sie wandte sich den Nachtseiten des Seelenlebens zu. Man wird hier wohl zwei Antriebe unterscheiden müssen, die sich nicht in gleicher Weise auswirkten. Einmal war in der metaphysischen Erörterung des 17. Jahrhunderts die Frage nach dem Verhältnis von Körper und Seele ein Hauptanliegen gewesen, und die verschiedenen, dafür aufgestellten Theorien (physischer Einfluß, Gelegenheitsursachen, Harmonie) oder die einseitigen Lösungen (Idealismus, Materialismus) wurden auch jetzt noch häufig durchgesprochen. Aber mit dem Übergang der Psychologie von der allgemeinen Theorie zur bestimmten Beobachtung mußte diese Frage dahin führen, besonders solche Erscheinungen zu untersuchen, an denen sich die Verbindung der Seele mit dem Körper deutlich zeigte. Das sind aber oft Erscheinungen, die an der Grenze des Bewußtseins liegen, und so mußte diese Forschung besonders der älteren Neigung entgegenwirken, eigentlich nur das klar Bewußte als seelisch anzuerkennen (vgl. die schillernde Bedeutung der cogitatio bei Descartes und noch heute die Doppelbedeutung des Wortes Bewußtsein). Jetzt fesseln gerade auch solche Erscheinungen die Aufmerksamkeit, die sich dem Bewußtlosen nähern, und bei denen daher die Vermutung körperlicher Einwirkungen besonders dringlich ist. Leibniz' Lehre von den unbewußten Vorstellungen wird erst jetzt psychologisch fruchtbar.

Eine andere Quelle liegt in der Behandlung des Wunderproblems. Die ältere Zeit und noch Wolff war bemüht, die Möglichkeit des Wunders trotz der allgemeinen Naturgesetzlichkeit nachzuweisen, und unbedingt wird es wenigstens auf deutschem Boden wohl auch jetzt nur noch selten geleugnet. Aber man sucht den Kreis seiner Geltung möglichst einzuschränken und will es mehr nur den Offenbarungswahrheiten vorbehalten, ihm aber im natür-

lichen Geschehen keine Stelle einräumen. Dann aber forderten die seelischen Erscheinungen, die man früher ohne weiteres der Wirkung guter oder böser Dämonen zugeschrieben hatte, eine andere Erklärung, die nur aus den Bedingungen des Seelischen selber erfolgen konnte. Das ganze Gebiet der Träume, Halluzinationen, Suggestionen, aber auch des im engeren Sinne Okkulten machte neue, vom Boden der Erfahrungsseelenkunde aus geleistete Untersuchungen und Erklärungen nötig. Und diese führten von selber in zentrale Seelengebiete, die nicht im hellen Lichte bewußter Auffassung liegen. Die aufklärerische Absicht, den Wahn der Menschen zu zerstreuen, verbindet sich dabei in merkwürdiger Weise mit der Neigung gerade zu diesem Gebiete, das den Wahn immer wieder am meisten erzeugt (vgl. Jenaer Philosophie S. 125). Daß von hier unmittelbare Fäden zur Romantik hinüberlaufen, scheint unleugbar, nur hatte diese nach der Arbeit ihrer Vorgänger die Bekämpfung des Wahns nicht mehr nötig und konnte sich sogar in einer angenehmen, halb ästhetisierenden Weise selber dem Wahne ein wenig hingeben.

Diese psychologische Wissenschaft erlaubte und forderte nun aber eine weite Anwendung auf allen möglichen Gebieten. Christoph Meiners brachte in seinem „Kurzen Abriß der Psychologie" (1773) die Überzeugung der Zeit auf den kürzesten Ausdruck, wenn er in der Einleitung nach Abtrennung der Mathematik und Physik von der Philosophie sagt, daß ihr nichts anderes übrigbleibe als der Mensch, und sie daher eine Wissenschaft vom Menschen sei (S. 6). Sie umschließe außer der Psychologie im eigentlichen Sinne auch noch die drei Gebiete der Ästhetik, praktischen Philosophie und Metaphysik, die nur um ihres Umfangs willen aus äußeren Gründen der Zweckmäßigkeit getrennt von jener behandelt würden, der Sache nach aber zur Lehre vom Menschen gehörten (S. 7). „In der Psychologie und denen von ihr abgeleiteten Wissenschaften ist die ganze Theorie des Menschen und der Philosophie enthalten" (S. 8). So tritt die Psychologie an die Stelle der alten Ontologie, und die meisten Disziplinen werden von ihr abhängig. Was man in ihnen sucht, ist der Mensch, und man betrachtet in ihnen die Entfaltung seines Wesens nach verschiedenen Seiten. Auf diese Anwendungsgebiete müssen wir noch einen Blick werfen.

Am wenigsten Bedeutung haben die alten Hauptgebiete Logik und Metaphysik, die ja beide der Erforschung des sachlich Wahren galten und einer Umstellung auf das Anthropologische am meisten

Widerstand entgegensetzten. In dem alten Sinne werden sie überhaupt kaum noch gepflegt, sondern höchstens mitgeschleppt, und verlieren immer mehr die Neigung der Zeit. Die Logik ist in ihrer klassischen Gestalt reine Formenlehre des Denkens; als solche fesselt sie nicht mehr, sondern erscheint tot und leer, eben weil diese Formen von dem seelischen Leben nicht mehr erfüllt sind. An ihre Stelle tritt, wie schon bei Christian Thomas, eine Psychologie des Denkens, und diese wird in möglichst unschulmäßiger Gestalt vorgetragen. Es wird also nicht mehr nach dem logischen Gehalt als solchem gefragt, sondern danach, wie er vom Menschen gewonnen wird. In der Metaphysik fallen Ontologie und Theologie nunmehr ganz auseinander. Jene entwickelt gewisse allgemeine Begriffe, von denen schon Ramus behauptet hatte, daß sie eigentlich in die Logik gehörten, und denen jetzt überhaupt keine allgemeine Wahrheit für das Sein mehr zugeschrieben wird, sondern bei denen nur die Frage entsteht, wie das menschliche Denken zu ihnen gelangt. Ihr sachlicher Gehalt geht also ganz an die Psychologie über. Als real werden auf diesem Gebiete daher nur noch die theologischen Begriffe anerkannt, und die Metaphysik fließt mit der natürlichen Theologie zusammen. Da dieser aber mit der Psychologisierung der Ontologie die sachlichen Grundlagen in letzterer verloren gehen, so verlagert sich ihr Schwergewicht mehr und mehr nach der Seite der praktischen Philosophie, und die Begriffe vom Übersinnlichen werden nicht mehr aus den ontologischen Einsichten, sondern vor allem aus den sittlichen Bedürfnissen entwickelt. Der für die Philosophie in Betracht kommende und von ihr zu vertretende theologische Begriffsgehalt schrumpft daher auch erheblich ein, ohne daß die darüber hinausliegenden Gedanken der Offenbarung gleich geleugnet würden. Die Philosophie fühlt sich für sie nur nicht mehr zuständig, und mit der Beschränkung der Erkenntnis auf den Menschen vertieft sich die Grenze zwischen natürlicher und geoffenbarter Wahrheit. Während man früher mit den Mitteln der Ontologie die theologischen Vorstellungen in weitem Umkreise zu begründen sich getraute, liegt einem jetzt nur noch an den Vorstellungen, die unmittelbar für das Sittliche von Bedeutung sind, also außer an dem Gottesbegriff besonders an dem der Unsterblichkeit [1]).

1) Im ganzen entspricht dieser Bewegung die gewöhnlich als „Neologie" bezeichnete theologische Richtung, deren wesentliches Kennzeichen

So tritt unter den alten Kernfächern die Ethik stark in den Vordergrund. Im äußersten Gegensatz zur Vergangenheit wird der Lehrstuhl für praktische Philosophie wichtiger als der für theoretische, wie ja die ältere Philosophie mit ihrer Logik und Metaphysik die engste Beziehung zur dogmatischen Theologie hatte, die neue schon seit Thomas und Rüdiger Anregungen von den mehr praktischen Disziplinen der Rechtswissenschaft und Medizin erhielt. Akademisch gesehen, hat die Lehre vom Menschen zweifellos in der Moralphilosophie ihr Schwergewicht.

Die Ethik hat dabei jetzt ein ganz anderes Gesicht als in der älteren Zeit, doch hatte auch hier Thomas und sein Anhang schon die Bahn gebrochen; Wolff nahm abermals eine Mittelstellung ein. Die scholastische Ethik und so auch die Wolffs gingen von dem Gedanken des Gesetzes aus, das den Menschen verpflichtete. Da dies Gesetz seinen letzten Grund in Gott hat, so war die Bindung des Menschen an das Transzendente und das ihm von dorther auferlegte Soll die Grundlage. Der Zusammenhang mit der Theologie war daher eng, aber auch der mit dem Naturrecht; in beiden stand der Gedanke des objektiven Gesetzes im Vordergrund, dem sich der Mensch einzufügen hat. Dieser Ethik von oben setzt die neue Zeit eine Ethik von unten entgegen, hält dabei aber, was wohl zu beachten ist, innerhalb der deutschen Schulphilosophie stets auch den Zusammenhang mit der Religion aufrecht. Der Mensch in den natürlichen Bedingungen seines Daseins bildet den Ausgang, sein eigenes Sein und nicht das von einem Höheren ihm vorgeschriebene Soll. Es gibt eine Ethik oder Moralphilosophie nicht, weil es ein Gesetz gibt, dem der Mensch gehorchen soll, und das ihm daher erläutert werden muß, sondern weil es in der Seele des Menschen ein Streben nach Glück und wahrer Befriedigung gibt, dem zu genügen er angeleitet werden muß. Das Absehen ist also weniger darauf gerichtet, den Menschen zu einem höheren Dasein emporzuheben, um ihn dadurch seiner wahren Bestimmung entgegenzuführen, sondern ihn in den gegebenen Grenzen seines Wesens zu der ihm erreichbaren Vollendung zu bringen. Die Begriffe der Vollkommenheit und Glück-

darin besteht, daß der Mensch in den Mittelpunkt gestellt wird, und zwar sowohl in der dogmatischen, wie in der historischen und moralisch-erbaulichen Behandlung der christlichen Lehre. Der Offenbarungsbegriff der Religion wird dabei neben dem Vernunftbegriff aufrecht erhalten. Die Neologie hat eine ausgezeichnete Darstellung durch Karl Aner, Die Theologie der Lessingzeit, 1929, erfahren.

seligkeit, die die Zielpunkte des ethischen Denkens der Aufklärung bezeichnen, dürfen dabei nicht in Gegensatz zueinander gestellt werden, da beide sowohl eine transzendente wie immanente Ausdeutung zulassen. Dort bezeichnen sie ein erst im Jenseits zu erreichendes Ziel, hier eine Vollendung schon des irdischen Lebens. Dieses wird dabei aber auch jetzt nicht von dem Jenseits losgerissen, und nur der Ausgang der Betrachtung und damit die Verteilung der Gewichte hat sich geändert.

Damit hängt die Aufheiterung zusammen, die für den Gesamteindruck der neuen Ethik im Vergleich mit der älteren besonders bezeichnend ist. Das menschliche Dasein wird nicht mehr unter ein ihm weit überlegenes Gesetz gebeugt, das ihm als unbedingte Forderung entgegentritt, sondern es darf sich mehr aus seinen eigenen Antrieben entfalten. In der früheren Ethik wirkte stark der Gedanke der Sünde, demzufolge das Rechte vom Menschen gegen seine natürlichen Anlagen gefordert werden und er es sich selber abringen mußte. Die Ethik stand im Dienste des Kampfes gegen den alten Adam; die neue scheint mehr für solche, die den neuen Adam schon angezogen haben, und so wird die menschliche Natur jetzt bei weitem günstiger beurteilt. Nicht mehr mit der strengen Forderung völliger Wandlung tritt sie an den Menschen heran, sondern sie will ihm nur helfen, das freizulegen, was in seinem Innern schon schlummert. Ihr Ton ist nicht mehr Schelten und Fordern, sondern Zureden und Ermutigen; sie will den Menschen nicht demütigen, sondern ihm Vertrauen zu sich selber geben. Wo sie Schattenseiten anerkennen muß, da schlägt sie höchstens, wie bei Gellert, einen etwas weinerlichen Ton an. Über der älteren Ethik lastete noch das schwere Gewölk der Barockzeit, jetzt bewegen wir uns im ganzen in einer heiteren, von der Sonne freundlich durchwärmten Landschaft, an deren Horizont sich höchstens da und dort noch etwas dunklere Wolken zeigen, die aber gegen das siegreiche Licht nicht aufkommen können.

Diese Aufheiterung im Verlauf des 18. Jahrhunderts läßt sich auf allen Gebieten beobachten. Man vergleiche das ältere Barock mit seinen Spätformen im sog. Rokoko und im Übergang zum Zopfstil, man vergleiche Händel mit Haydn, Brockes mit Wieland oder den Halleschen Pietismus mit dem der Herrnhuter. Die Gründe dieses Wandels scheinen mir noch nicht aufgedeckt. Ein wichtiger wird wohl darin liegen, daß jetzt der Mensch, auch der besondere Mensch in seinem einmaligen Wesen, in den Vorder-

grund tritt und als der gegebene und berechtigte Ausgang erscheint, während er früher von einer ihm weit überlegenen Macht aus beurteilt wurde. Früher sollte er einer erhabeneren Gesetzlichkeit unterworfen werden, jetzt scheint das für ihn maßgebende Gesetz in ihm selber zu liegen. Früher lebte er darum unter einer starken Spannung vom Diesseits zum Jenseits, jetzt steht er mehr in der Mitte einer ausgeglichenen Welt, die sich in ihm harmonisch vollendet. Aber auch dies ist nichts ganz Neues, sondern gerade auf dem Gebiete der Philosophie in der Persönlichkeit und im Wesen des Christian Thomas deutlich vorbereitet, während dessen Kreis durch den Einfluß des Halleschen Pietismus auch abweichende Züge zeigt und daher hierin nur bedingt als Vorläufer gelten kann. Schon bei Thomas kam das neue Menschentum zu Worte, wurde dann aber durch Wolff zurückgedrängt und erhält erst jetzt die führende Stimme.

Nun setzte Thomas, wie wir früher gesehen haben, selber auch eine schon ins 17. und 16. Jahrhundert zurückreichende, besonders in Westeuropa hervortretende Linie fort. Es ist die Hofphilosophie, die durch ihn in den Kreis der Schulphilosophie aufgenommen wurde. Davon wirkt etwas noch in der neuen Zeit nach; auch diese Ethik will weltförmig sein, und sie hat weiter dazu beigetragen, die Grenze zwischen Schule und Welt zu verwischen. Aber die Auffassung des Menschen hat sich dabei stark gewandelt und zeigt jedenfalls in Deutschland sehr abweichende Züge. Jene westeuropäische Hof- und Weltphilosophie (Gracian und auch noch seine Nachfolger im 18. Jahrhundert wie La Rochefoucauld, Helvetius u. a.) war mit der Theologie in der pessimistischen Beurteilung des Menschen einig. Und da sie von den religiösen Oberbegriffen absah, so erschien ihr der Mensch rein durch seine Selbstsucht bestimmt. Dies war sein natürlicher Trieb, aus diesem heraus verstand sie ihn und gab Anweisungen für sein Verhalten in der menschlichen Gesellschaft. So wird er hier beinahe noch schwärzer geschildert als von den Theologen, die doch auch immer den Strahl der Gnade auf ihn fallen ließen. Die neue Beurteilung in Deutschland ist dagegen viel milder und günstiger, wobei Thomas den Übergang bildet. Der Mensch gilt hier im Kern seines Wesens als gut, und man glaubt daher die sittlichen Antriebe aus seinem eigenen Wesen heraus ableiten und verstehen zu können. Diese Weltphilosophie will keine Anleitung geben, wie man sich in einer Welt der Bestien durch Klugheit behauptet, sondern sie will den

Einzelnen und die Gesellschaft, in der er lebt, zum Bewußtsein des ihm einwohnenden Guten bringen, um dies dadurch zu fördern [1]).

Übrigens überwiegt auch hier, wie in der Psychologie, bald die Vorliebe für Einzelerörterungen. Besondere ethische Fragen werden am liebsten behandelt, oft im Hinblick auf den individuellen Charakter. Bei manchen, zumal solchen, die vor allem Dichter waren, wie Gellert, ging das dann leicht in die moralisierende Erzählung oder in die Fabel über. Sich über solche Fragen geistreich und geschmackvoll äußern zu können, war das wichtigste Kennzeichen des „Philosophen für die Welt". Hier fließt die Moral ohne feste Grenze in die Pädagogik hinüber, deren Bedeutung für diese Zeit bekannt und auch sonst genügend geschildert ist. Im systematischen Aufriß der moralischen Lehrbücher schimmert nicht selten die Anordnung älterer Werke, besonders aus der Schule Wolffs, durch.

Die frühere Auffassung bezog den Menschen auf das Jenseits, sie sah ihn in der Spannung zwischen beiden Welten, und es war ihr selbstverständlich, daß er seine Vollendung nur in jener finden könne. Nun fehlt diese Beziehung auch in der neuen Auffassung nicht, aber sie wird mehr an den Rand geschoben, und in der Mitte der Beachtung steht der Mensch in den natürlichen Bedingungen seines Daseins. Die Vollendung, auf die man auch hier sein Dasein angelegt findet, soll er in sich selbst und im Umkreise des irdischen Lebens erreichen. Thomas hatte die Glückseligkeit, Wolff die Vollkommenheit als das höchste Ziel aufgestellt; und wenn die Grenzen beider Begriffe auch nicht ganz fest sind, so prägt sich in der Betonung des einen oder andern doch der Unterschied ihrer Anschauungen bezeichnend aus, indem jener vom Menschen, dieser vom Gesetz ausging. Jetzt fließen beide Begriffe meist zusammen, und sie werden wesentlich im immanenten Sinne verstanden. Damit rückt die Ethik etwas aus dem christlichen Gedankenkreis hinaus und nähert sich mehr dem antiken. Und dies gibt ihr nun noch einen letzten, besonders kennzeichnenden Zug. In der antiken Ethik geht das Gute leicht in das Schöne über; sie will den Menschen in sich selbst vollenden, und das in sich vollendete Gute ist schön. Züge solcher Ästhetisierung des Ethischen sind auch an der praktischen Philosophie

1) Hängt diese höhere ethische Bewertung des natürlichen Menschen bei den Deutschen im Vergleich zu Westeuropa, die ja auch bei Kant so deutlich ist, mit dem lutherischen „Finitum capax infiniti" zusammen?



dieser Zeit nicht zu verkennen. Ist doch die Glückseligkeit, die man sucht, das Vergnügen an wahrer Vollkommenheit (so Eberhard am Eingang seiner „Sittenlehre der Vernunft"), eine Bestimmung, in der das Ethische und das Ästhetische sich schon fast untrennbar vermischen.

So vollendet sich, kann man sagen, die Ethik in der Ästhetik, und dies ist sicher ein besonders kennzeichnender Zug einer bedeutenden Wandlung des Zeitgeistes, denn früher vollendete sich die Ethik allein in der Theologie. Und es fesseln nun überhaupt, wie man weiß, die künstlerischen Fragen so sehr die Aufmerksamkeit, wie früher nur die theologischen. Auch darin steht die Zeit der folgenden, der klassischen und der romantischen, sehr nahe. Kunstfragen erregen die Geister, als ob sich an ihnen das Schicksal des Menschen entschiede. Auch darin scheint die Ästhetik geradezu in die frühere Stellung der Theologie eingerückt. Daß die Bedeutung, die dieser neuen Wissenschaft — denn das ist sie ja eigentlich — zugeschrieben wird, sich aus der Stellung erklärt, die jetzt die Lehre vom Menschen erhalten hat, leuchtet ohne weiteres ein. Denn das menschliche Dasein, nur in den Grenzen seiner Endlichkeit betrachtet, vollendet sich zweifellos im Schönen. Und so bildet die Lehre vom Schönen eigentlich den Schlußstein in diesem Gebäude der Wissenschaften vom Menschen, eine Stellung, die früher nur die Lehre von Gott haben konnte. Allerdings ist mit Bezug auf die hier zu behandelnde Zeit zu sagen, daß sie nur allmählich und ganz erst in der folgenden dahin gelangt.

Überhaupt macht die Auffassung des Schönen während des 18. Jahrhunderts einen bedeutenden Wandel durch, und auch darin zeigt sich diese späte Aufklärung als Übergang zur Folgezeit. In der älteren Aufklärung wird die Ästhetik maßgebend durch Alexander Baumgarten und seinen Schüler Georg Friedr. Meier vertreten, in der späteren etwa durch Joh. Aug. Eberhard. Der ältere Begriff ist noch wesentlich objektiv, Eberhard nimmt ihn dann ins Subjekt zurück. Bezeichnenderweise liegen bei Wolff die Möglichkeiten für beide Auffassungen bereit. Hatte er doch in seiner „Psychologia empirica" (§ 545) die Schönheit als die Geeignetheit des Dinges, in uns Vergnügen hervorzubringen, oder als die Sichtbarkeit der Vollkommenheit bestimmt (rei aptitudo producendi in nobis voluptatem vel observabilitas perfectionis). Der Grund der Schönheit wird also einmal in die Vollkommenheit des Dinges gesetzt, sie soll aber doch erst durch die Freude, die wir

daran nehmen, entstehen. Vergnügen bestimmt Wolff geradezu als Anschauung einer Vollkommenheit (intuitus perfectionis, ebd. § 511). Diese Begriffe hat Baumgarten zunächst im objektiven Sinne aufgenommen. Er bezeichnet als Ziel der Ästhetik die Vollkommenheit der sinnlichen Erkenntnis, und diese eben ist Schönheit (Aesthetica § 14). Und in der Metaphysik nennt er die Schönheit erscheinende Vollkommenheit (perfectio phaenomenon, § 662)[1]. Meier (Anfangsgründe der schönen Wissenschaften § 23) drückt das so aus: Schönheit ist eine Vollkommenheit, insofern sie undeutlich oder sinnlich erkannt wird, und er fügt hinzu, daß dies unter all ihren gründlichen Kennern heutzutage eine ausgemachte Sache sei. Das subjektive Moment des Vergnügens ist hier zurückgetreten. Von der Seite des Subjekts wird das Schöne in die Erkenntnis gesetzt, also in die Bemächtigung eines objektiven Sachverhalts, und dieser, die Vollkommenheit des Dinges, trägt allein die Schönheit. Auch der bei Meier dann auftretende und oft wiederholte Gedanke, daß Schönheit Einheit in der Mannigfaltigkeit sei, verstärkt eher diese objektive Wendung.

Eine grundsätzlich neue Haltung dagegen finden wir bei Eberhard[2]). Er hat seine Lehre vom Schönen zuerst in der „Theorie der schönen Wissenschaften“ (1783) entwickelt. Sein „Handbuch der Ästhetik“ (4 Bände 1803—05) fällt nicht mehr in unsere Zeit; in ihm ist die entscheidende Wendung nicht ausdrücklich wieder aufgenommen. Dort knüpft Eberhard gleich an die subjektive Seite der Wolffschen Bestimmung an, wenn er schön im allgemeinen Sinne alles nennen will, was angenehm heißt oder Vergnügen verursacht (§ 6.) Vergnügen aber entsteht aus dem Gefühl der Vollkommenheit, und die lebhafte Vorstellung der Vollkommenheit ist daher das höchste Gesetz aller schönen Künste und Wissenschaften (8). Die Vollkommenheit wird dann allerdings zunächst im Gegenstande

1) Albert Riemann, der auf das bedeutende Jugendwerk Baumgartens, die „Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus“, auf das hier nicht eingegangen werden kann, mit Recht nachdrücklich hinweist (Die Ästhetik Alexander Gottlieb Baumgartens, 1928), sei übrigens zugegeben, daß die spätere Definition in der Ästhetik den subjektiven Faktor schon mehr erkennen läßt, als die in der Metaphysik (vgl. Riemann, S. 87 f.). Vgl. auch den Aufsatz von P. Menzer, Zur Entstehung von A. G. Baumgartens Ästhetik in der Zeitschrift für Deutsche Kulturphilosophie Bd. 4, 1938, S. 288—96.

2) Und wohl auch bei Platner, vgl. E. Bergmann, Ernst Platner und die Kunstphilosophie des 18. Jahrhunderts, 1913, S. 86 ff.

gesucht. Im Sinne von Baumgarten und Meier heißt es, daß Schönheit die sinnlich vorgestellte Vollkommenheit sei, die wir bemerken, wo wir Übereinstimmung des Mannigfaltigen zu Einem wahrnehmen (10.) Aber ein solcher Gedanke hat nun in der Welt des Psychologismus, in der Eberhard lebt, noch eine andere Bedeutung. Sind wir uns doch, wie weiterhin ausgeführt wird, unmittelbar nur der Veränderungen unserer Seele oder unserer Vorstellungen bewußt. In diesen liegt unsere eigene Vollkommenheit, und so ist die letzte Quelle des Vergnügens an einem schönen Werke dies, daß es uns das Gefühl unserer Vollkommenheit gibt (§ 12.) Damit ist die Lehre vom Schönen ganz in den Bereich der vom Menschen einbezogen, und es ist eine Brücke geschlagen zu den späteren Schönheitsbegriffen Kants und Schillers, die beide seinen Ursprung in einer bestimmten Anlage und Haltung des Menschen suchen.

Zuletzt sei noch darauf hingewiesen, daß diese Aufmerksamkeit auf den Menschen sich nicht auf den der Untersuchung am leichtesten zugänglichen Einzelnen und Zeitgenossen beschränkte, sondern daß man von diesem Boden aus noch eine wichtige und für die Entwicklung der Wissenschaften sehr bedeutsame Erweiterung vornahm. Man sah mit einem Worte den Menschen auch in der Geschichte, und man wandte sich daher dieser mit neuem Schwung und neuen Denkmitteln zu. Auch darin setzte sich in gewisser Weise eine Bewegung der ersten Schicht fort; Thomas und Budde hatten gern geschichtliche Forschungen getrieben, während Wolff und seine Schule keine solche Neigungen zeigten. Aber jene Älteren schlossen sich dabei methodisch in der Hauptsache an den Betrieb an, den auch die scholastische Wissenschaft, die Polyhistorie des 17. Jahrhunderts, kannte. Sie erweiterten ihn nur, und das ist allerdings wichtig, auf die Geschichte der Wissenschaften, insbesondere der Philosophie, und damit also auf die Geschichte des Geistes. Die Philosophiegeschichte ist damals in Deutschland entstanden: Brucker war ein Schüler Buddes. Es blieb dabei im Sinne der älteren Zeit die Auffassung irgendwelcher Gegenständlichkeiten und der Bericht über sie die Hauptsache. Erst jetzt, auf dem Boden des neuen Zeitgeistes, tritt der Mensch, der Schöpfer und Träger all jener Gegenständlichkeiten, in die Mitte der historischen Forschung. Und so gewiß er und sein Leben der wahre Gehalt der Geschichte ist, so gewiß ist erst damit ihr wahrer Sinn getroffen. Erst von dieser Mitte her, nicht von den am Umkreis aufgesammelten Tatsachen aus, kann sie in ihrer Einheit begriffen

werden. Der Übergang der Denkart vom Gehaltdenken zum Beziehungsdenken macht sich abermals geltend. Während es der Polyhistorie nur darauf ankam, Einzelheiten festzustellen, drängt man erst jetzt auf inneren Zusammenhang, Synthese, und gewinnt eine Ahnung von der Einheitlichkeit aller Lebensäußerungen eines Volks- oder Zeitgeistes. Bekannt ist die entsprechende Entwicklung der Philologie, die früher in der Hauptsache auf Lesarten und Realien ausging und erst jetzt allmählich eine Vorstellung von dem bekommt, was man den Geist des Altertums nennen kann (Heyne und natürlich auch Winckelmann). So ist das, was man heute Kulturgeschichte nennt, doch wohl damals entstanden. Auch hier besteht ein Zusammenhang mit dem Auslande, Voltaire und Gibbon sind besonders wirksam [1]).

Daß diese Wendung in der Auffassung der Geschichte mit der allgemeinen Teilnahme der Zeit am Menschen, den Bedingungen und Schicksalen seines Lebens, zusammenhängt, ist deutlich. Trotzdem wäre die Geschichte hier vielleicht ebenso wie andere Wissenschaften nicht zu erwähnen, wenn sich nicht ein Professor der Philosophie an der dem Modernen besonders zugewandten Universität Göttingen hauptsächlich damit beschäftigt hätte. Christoph Meiners ist besonders durch seine kulturgeschichtlichen Schriften bekannt geworden, neben denen seine meist älteren, eigentlich philosophischen, die durchaus psychologisch gerichtet sind, zurücktreten. Obwohl viele dieser Schriften erst in die folgenden Jahrzehnte fallen, sei diese Arbeit von Meiners doch hier erwähnt, weil sie so bezeichnend aus der philosophischen Richtung unserer Epoche hervorwächst. Von dem Boden der kritischen Geschichtsforschung des 19. Jahrhunderts aus ist es gewiß leicht, über diesen ziemlich kritiklosen Vielschreiber abzuurteilen; auch seine Maßstäbe, die er recht nachdrücklich anlegt und die selbstverständlich den ethischen Vorstellungen der Zeit entnommen sind, scheinen uns dürftig. Und es soll hier keine Ehrenrettung desselben unternommen werden. Nur als Zeuge seiner Zeit hat er für uns noch Bedeutung. Da zeigt sich, wie entschieden der Umkreis geschichtlicher Interessen über das politische Gebiet hinaus erweitert ist, und wie man jedenfalls versucht, über die massenhaft angesammelten Einzelheiten hinaus zu einer Gesamtauffassung

1) Über die Geschichtswissenschaft jener Zeit vgl. Ed. Fueter, Geschichte der neueren Historiographie (Handbuch der mittelalterlichen und neueren Geschichte I 3a), 3. Aufl. 1936, S. 334 ff.

zu kommen, die aus der Lehre vom Menschen gewonnen ist und daher überall psychologisch-ethisch urteilt. Was die Erweiterung des geschichtlichen Horizonts und die Bemühung, in das Innere der Vorgänge einzudringen, betrifft, so darf die Zeit wohl auch in dieser Hinsicht als Vorläufer der Romantik gelten.

Auch nur die Titel der historischen Schriften von Meiners anzuführen, wäre zu umständlich (die wichtigsten in der Allg. D. Biogr. Bd. 21 S. 225 f.); nur ihre Gegenstände seien kurz bezeichnet. Im Vordergrund steht zunächst die Geschichte der religiösen Vorstellungen, die aber erst in den zwei Bänden der Allgemeinen kritischen Geschichte der Religionen (1806/7) ihren Abschluß findet. Daran reihen sich Untersuchungen zur Sittengeschichte, über den Luxus der Athener (1781), über die Ungleichheit der Stände (1792), über Sitten, Gesetze, Gewerbe und Handel des Mittelalters (3 Bde. 1793—94) und eine Geschichte des weiblichen Geschlechts (4 Bde. 1788—1800). Besonders beschäftigte ihn die Geschichte der Wissenschaften, ihr Ursprung, Fortgang und Verfall in Griechenland und Rom (2 Bde. 1781—82), die Geschichte der Weltweisheit (1786), die Geschichte der schönen Wissenschaften (1787) und zuletzt noch die Geschichte der Ethik (2 Bde. 1801—02). Auch die Lebensbeschreibungen berühmter Männer aus den Zeiten der Wiederherstellung der Wissenschaften (3 Bde. 1795—97) gehören hierher. Damit hängt dann, was ihm besonders unvergessen bleiben sollte, die Aufmerksamkeit zusammen, die er wohl als einer der ersten der Geschichte der Universitäten zugewandt hat. Ihr hat er zwei umfangreiche Werke gewidmet: Über die Verfassung und Verwaltung deutscher Universitäten (2 Bde. 1801—02) und die Geschichte der Entstehung und Entwicklung der hohen Schulen unseres Erdteils (4 Bde. 1802—05). Bezieht sich das erste Werk hauptsächlich auf die Einrichtungen der Universität Göttingen, so gibt das zweite, ebenfalls nach den akademischen Institutionen geordnet, eine ausführliche geschichtliche Darstellung derselben mit weitem Überblick über die Hochschulen der verschiedenen Länder. Alle Werke zeigen eine beinahe unheimliche Belesenheit des Verfassers, der von frühe an von einer wahren Lesewut besessen war. Auch diese Neigung zu massenhafter Bücherkenntnis trafen wir schon bei Thomas.

2. DER UNTERRICHT.

a) Die Hochschulen.

Ein Überblick über die Hochschulen soll deutlich machen, wie sich die Lehre vom Menschen im Unterricht durchsetzte. Allerdings begegnet uns dabei die Schwierigkeit, daß hierbei der Übergang der Philosophie von der Schule an die Welt bemerkbar wird, und zwar darin, daß der philosophische Unterricht keineswegs überall auf die dafür eingerichteten Lehrstühle beschränkt blieb, sondern auch von ganz anderen Fächern aus gepflegt wurde. Thomas, der Jurist, und Wolff, der Mathematiker, waren in dieser Hinsicht schon vorangegangen. Die Gefahr, manches zu übersehen, ist daher groß, zumal nur wenige ausreichende Universitätsgeschichten zur Verfügung stehen. Aber man muß sie in Kauf nehmen und nur um ein nachsichtiges Urteil bitten.

In gewisser Weise bleibt auch jetzt noch die Universität zu Halle führend, die in diesem Zeitalter immer den Vortritt hat. Lange blieb hier selbstverständlich Wolffs Schule herrschend, aber sie wurde von Georg Friedr. Meier schon in einer etwas aufgelockerten Weise vertreten. Seine Bücher sind eigentlich nicht mehr für den Hörsaal bestimmt, sondern wenden sich als lesbare Darstellungen an eine breitere Öffentlichkeit. Durch seine Vorliebe für die Ästhetik und seine Neigung, in kleinen Sonderschriften einzelne ethische und psychologische Fragen zu erörtern, gehört er schon ganz dieser Zeit an. An ihm läßt sich gut beobachten, wie das Neue auch aus der Wolffschen Schule hervorwuchs. Meiers Nachfolger wurde 1778 der in Halle ausgebildete Johann August Eberhard (1739—1809), einer der vielseitigsten und besten Vertreter der neuen Generation, der den Lehrstuhl bis zu seinem Tode innehatte und besonders im Anfang die Studenten anzuziehen wußte (vgl. über sein Leben Schrader, Geschichte der Universität zu Halle, Bd. 1 S. 403 f.). Er verdankte den Ruf wohl weniger seiner „Apologie des Sokrates“ (1772), die ihn in einen theologischen Streit verwickelte, da er hier auch die Seligkeit der Heiden behauptet hatte, als seiner „Allgemeinen Theorie des Denkens und Empfindens“ (1776), die mit dem Preise der Berliner Akademie ausgezeichnet war. Mit dem eleganten Bändchen will er eine Brücke von der Schule zum Leben schlagen, und nichts scheint ihm dafür so geeignet, als psychologische Untersuchungen,

besonders der Empfindungen, wobei die praktische Philosophie mit der Lehre vom Schönen verbunden wird. In dem Begriff der Empfindung fließt ihm dabei noch der objektive Sinneseindruck mit dem subjektiven Gefühl zusammen. Sie wird als passive Mannigfaltigkeit von der aktiven Einheit des Denkens unterschieden. Die starke Aufmerksamkeit auf das Irrationale ist bezeichnend und sicherlich mit vorbereitet durch die ästhetischen Bemühungen seiner Halleschen Vorgänger.

Mit einer Rede „Von dem Begriffe der Philosophie und ihren Teilen“ (1778) trat Eberhard seine Lehrstelle an. Auch sie weist auf eine neue Zeit hin, indem platonische Gedanken hervorgehoben werden. Eberhard will die Idee wieder in dem strengen Sinne nehmen, den Platon ihr gab, und nicht in dem weiten wie Locke, der auch die sinnlichen Vorstellungen dazu rechnete. Platon habe damit nur die Verstandesbegriffe gemeint (§ 7). Kant bestimmte bald darauf in seiner Kritik der reinen Vernunft den Begriff noch enger; dagegen ist seine Fassung der Idee in der Dissertation von 1770 der Eberhards ähnlich. Jedenfalls bemüht sich auch dieser, dem Begriff seine Verwaschenheit zu nehmen; aber erhebliche Folgen hat dies Zurückgreifen auf Platon in seinem Denken nicht. Weiterhin bestimmt er die Philosophie im Sinne der Alten und besonders Platons als die Wissenschaft der notwendigen übersinnlichen Wahrheiten (§ 16). In ihrer Gliederung wirkt der Wolffsche Aufriß fort, aber mit bezeichnenden Abweichungen. Es wird nämlich die Psychologie stark hervorgehoben und auf sie die ganze praktische Philosophie gegründet, zu der Eberhard außer der Moral auch Logik und Ästhetik rechnet (§ 40). In der Metaphysik wird die natürliche Theologie sehr betont, für die er bald darauf (1781) eine besondere „Vorbereitung“ herausgab. Da die Ontologie von diesem psychologischen Standpunkt aus zurücktritt, bleibt die natürliche Theologie als „das allereigentlichste Werk der Philosophie“ (§ 37). In seinem „Kurzen Abriß der Metaphysik“ (1794) wird allerdings das ganze System nach der Gliederung Wolffs dargestellt und auch der Ontologie der ihr gebührende Platz eingeräumt. In ihrer Betonung möchte man beinahe schon das Anzeichen einer noch neueren Zeit sehen, wenn das für Vorlesungszwecke bestimmte Büchlein für solche Folgerung tragfähig genug wäre. Auch die geschichtliche Neigung der Zeit teilte Eberhard, wie seine „Allgemeine Geschichte der Philosophie (1788, 2. Aufl. 1796) beweist. Er will sie „pragmatisch“

vortragen, d. h. so, daß die stufenweise Entwicklung aus den ersten Anfängen sichtbar wird.

Im übrigen hat sich Eberhard hauptsächlich mit Ästhetik beschäftigt und auf diesem Gebiete am meisten Erfolg gehabt. Seine „Theorie der schönen Wissenschaften“ (1783) brachte es auf drei Auflagen (bis 1790). Das vierbändige „Handbuch der Ästhetik“ (1803—05), in der etwas umständlichen, aber zeitgemäßen Form von Briefen abgefaßt, konnte 1807—20 ebenfalls neu gedruckt werden. Es ist immerhin bemerkenswert, daß diese Arbeiten also während der klassischen und romantischen Zeit ihren Platz behaupteten. In der Ausdrucksweise ist uns vieles fremd geworden, aber ein feines Kunstempfinden wird man Eberhard nicht absprechen können. Seine Neigung zur Sprache hängt damit zusammen. Aus ihr entsprang das große Werk „Versuch einer allgemeinen deutschen Synonymik“ (6 Teile 1795—1802), eine Arbeit, aus der ein Wörterbuch der Synonymen hervorgegangen ist, das noch 1910 neu herausgegeben wurde.

Die jüngeren Dozenten, Heinrich Ludwig Jakob und Ehrenreich Maaß, die bald neben Eberhard traten, führen in eine neue Zeit hinüber, da sie der kantischen Philosophie den Zugang in Halle erschlossen, während sich Eberhard bekanntlich gegen diese wandte. Immerhin ist bei beiden auch die Neigung zur Erfahrungsseelenkunde deutlich.

Neben Halle, die führende Hochschule der älteren Aufklärung, ziemt es sich, alsbald die Universität zu Göttingen zu stellen, die diese Führung in der späteren Aufklärung hatte und geradezu als die repräsentative Hochschule derselben gelten muß. Dafür ist es allerdings bezeichnend, daß von vornherein nicht die Philosophie im Vordergrunde stand, sondern die realen Wissenschaften, besonders Geschichte und Naturwissenschaft. Die „historische“ Erkenntnis im Sinne der Zeit verdrängt die philosophische. In diesem Sinne ist Göttingen die erste moderne Hochschule, denn bisher hatten alle ihre Grundlagen an der Philosophie und ihr Ziel an der Theologie. Darum kam es auch zu keinen bedeutenden Besetzungen in unserm Gebiet (vgl. zum folgenden G. v. Selle, Die Georg-August-Universität zu Göttingen, 1937, S. 19 ff.). Zuerst dachte man an Wolff selber oder an Bilfinger, und manche blickten auf Halle als Vorbild. Aber v. Münchhausen, der geistige Schöpfer der Hochschule, sah in Halle mehr die Universität des Christian Thomas, von dessen Anhängern Ludewig und Gundling

er bei seinem Studium dort besonders angeregt war (v. Selle S. 12 f.), daneben wohl auch von Thomas selbst (Allg. D. Biogr. Bd. 22, S. 729). Es ist dies eine wichtige Verbindung der frühen Aufklärung zur spätern in der Person Münchhausens. Er war daher dem Wolffianismus abgeneigt und mehr für reale Wissenschaften. Wolff selber, den berühmten Mann, hätte er vielleicht ganz gern gewonnen, aber dann nur als Mathematiker; doch zerschlugen sich die Verhandlungen mit ihm (v. Selle S. 29 f.).

So berief man nun als den ersten Professor der Philosophie Samuel Christian Hollmann aus Wittenberg (vgl. über ihn oben S. 205—7), der 1734 nach Göttingen kam. Sein damals erschienenes Hauptwerk zeigte für die damalige Zeit merkwürdige Berührungen mit der alten Scholastik, was am allerwenigsten nach Göttingen zu passen scheint. Er hat es in Göttingen noch einmal neu herausgebracht, sich im übrigen aber schnell dem philosophiefeindlichen Ortsgeiste angepaßt. Zu erwähnen sind nur noch die „Gedanken von der Beschaffenheit der menschlichen Erkenntnis und den Quellen der Weltweisheit“ (1737), wo er psychologisierend die Rechte der Vernunft gegen theologische Angriffe verteidigt. Im übrigen hat er in der Folgezeit wissenschaftlich nur noch in der Naturwissenschaft gearbeitet, sonst sich mehr einem zwanglosen literarischen Betriebe hingegeben. Die bekannteste von ihm herausgegebene Wochenschrift hieß „Der Zerstreuer“, für einen Philosophen eine wunderliche Titelwahl, da es wohl keinen gefährlicheren Feind der Philosophie gibt als die Zerstreutheit.

Mehr nur journalistisch wirkte auch Christoph Aug. Heumann, der eine Professur für Literaturgeschichte erhielt (v. Selle S. 56 f.), philosophisch aber überhaupt keine Bedeutung hat. Dieser Übergang der Philosophie in einen allgemeinen literarischen und Rezensionsbetrieb erinnert deutlich an Thomas. Philosophisch konnten solche Männer der neuen Gründung keine besondere Farbe geben; diese erhielt sie von der Philologie (Gesner) und Naturwissenschaft (Haller). Auch dies ist für den neuen Zeitgeist bezeichnend. In den Jahren 1750—69 war Andreas Weber hier tätig, bis er nach Kiel ging. Er kam von Wolff in Halle her, aber seine Arbeiten betreffen eigentlich nur theologische Fragen.

Schließlich sah man wohl selbst in Göttingen ein, daß etwas mehr für die Philosophie geschehen müsse, und man berief Joh. Georg Heinrich Feder (1740—1821). Auch er kam vom Wolf-

fianismus her, denn der Wolffianer Suckow in Erlangen war sein Lehrer (Feders Leben, Natur und Grundsätze 1825 S. 36). In Coburg, wo er 1765 Professor am Gymnasium geworden war, lernte er die Bücher von Hollmann und Crusius kennen und legte, weil sein Vorgänger es getan hatte, die von Darjes seinem Unterricht zugrunde (ebd. S. 60). Einen Blick in die Auflösung des philosophischen Lehrbetriebes auch an diesen entlegeneren Schulen lassen uns seine 1766 gehaltenen Disputationen tun („Positiones metaphysicae“). Sie erklären gleich in der zweiten These, daß die Metaphysik ihr jetziges Aussehen großenteils durch die Unwissenheit der Scholastiker erhalten hätte, und ihr Studium wird nur empfohlen teils als abschreckendes Beispiel, teils weil es bei der nun einmal eingeführten Methode der übrigen Wissenschaften nicht zu entbehren sei (th 4). Aber auch gegen das Prinzip des zureichenden Grundes erhebt Feder Bedenken, da noch ein richtiger Beweis dafür fehle (th 6). Da er aber nichts Neues an die Stelle zu setzen hat, so werden seine Lehrbücher entsprechend dürftig. So besonders sein „Grundriß der philosophischen Wissenschaften“ (1767, 2. Aufl. 1769), den er für seinen Unterricht geschrieben hat.

Auf Grund dieses Kompendiums wurde Feder 1768 Professor in Göttingen, obwohl er, wie er selbst (Leben S. 71 f.) sagt, noch keinen festen Standpunkt hatte. Wohl auf keinem andern Wissensgebiet hätte man dort einen so dürftigen Ausweis als genügend für ein Ordinariat angesehen. Doch nahm Feders Arbeit jetzt einen deutlichen Aufschwung. Er schrieb allerdings nicht sehr tiefe, so doch geschickte Lehrbücher, die dem Geiste der Zeit glücklich entgegenkamen und dadurch eine weite Verbreitung erhielten. Darüber später mehr. Er lieferte aber auch mit seinen „Untersuchungen über den menschlichen Willen“ (4 Teile 1779—93) einen gründlichen Beitrag zur Psychologie. Dies sein wissenschaftliches Hauptwerk enthält im ersten Bande allgemeine Untersuchungen, der zweite beschäftigt sich mit der Typenlehre (Verschiedenheiten der Gemüter und ihre Ursachen), die beiden letzten gehören zur praktischen Philosophie, wobei Feder zuletzt auf die Erziehung zu sprechen kommt. Der Erziehung galt schon früher sein nach Rousseau gearbeiteter „Neuer Emil“ (1768—71). Überall bemerkenswert ist die angenehme und eingängige Schreibweise Feders; die Philosophie tritt in Wettbewerb mit der schönen Literatur. In diesem Sinne hatte er schon seine Antrittsrede in Göttingen gehalten „De eo, quod in philosophia concedendum sit genio seculi“.

Er sprach darin den Satz aus, der dem Philologen Heyne sehr wohlgefällig zu hören war: „Philosophia nuper imperium tenuit; nunc literae dominantur elegantiores“ (Leben S. 72).

Neben Feder lehrte seit 1772 als a. o. Professor, seit 1775 als ordentlicher sein Schüler und Freund Christoph Meiners (1747 bis 1810). Seine Verdienste liegen, wie wir gesehen haben, mehr auf geschichtlichem Gebiete. Obwohl er in der (anonymen) Programmschrift, auf Grund deren er seine Professur erhielt, eine „Revision der Philosophie“ ankündigte (1772), so hat er sich doch selbst nur mit der Psychologie beschäftigt, die er allerdings bei jener Revision als Grundwissenschaft einsetzen wollte. Aber auf diesem Gebiete haben wir von ihm nur ziemlich dürftige Lehrbücher, den „Abriß der Psychologie“ (1773) und den „Grundriß der Seelenlehre“ (1786). Auch bei ihm zeigt sich wie bei Hollmann der für Göttingen so charakteristische Übergang der Philosophie zur Einzelwissenschaft, bei Hollmann zur Naturwissenschaft, bei Meiners zur Geschichte.

Erst nach dem Tode von Meiners nahm die Philosophie in Göttingen einen Aufschwung, indem man 1810 den durch die Aufhebung Helmstedts freigewordenen Gottlob Ernst Schulze gewann, der hier der Lehrer Schopenhauers wurde. Ihm folgte 1833 Herbart, der schon 1802—09 in Göttingen gelehrt hatte, und 1844 Lotze.

Neben Halle konnte Leipzig als führende Universität der Aufklärung gelten, waren doch ihre bisher maßgebenden Richtungen dort ansehnlich vertreten, Wolffs Lehre durch Gottsched, der bis zu seinem Tode 1766 die Professur für Metaphysik innehatte, und die Gegenrichtung sogar durch ihren jetzigen Führer Crusius, der 1744—50 eine a. o. Professur in der philosophischen, dann bis zu seinem Tode 1775 eine ordentliche in der theologischen Fakultät bekleidete. Auch die neue Bewegung hat hier wirksame Lehrer gehabt. Die ordentlichen Lehrstellen allerdings, die schon vor Gottsched niemals viel bedeutet hatten, treten ganz zurück. Sein Nachfolger Christian Gottlieb Seydlitz, der die Professur bis zu seinem Tode 1808 inne hatte, hat nur einige Programme über moralische und logische Fragen veröffentlicht. Den hier von dem der Metaphysik getrennten Lehrstuhl für Logik besaß 1761 bis 1778 Günther Ludovici, der bekannte Historiker der Wolffschen und Leibnizschen Philosophie, der aber neben diesem doch nur bibliographischen Arbeiten eigene Leistungen in der Philo-

sophie kaum aufzuweisen hat. Unter seinen Nachfolgern ist nur Christian Friedrich Petzold hervorzuheben, der, seit 1774 a.o. Professor, die Stelle 1782—88 bekleidete. Er ist ein Anhänger von Crusius, dessen Abhandlung vom rechten Gebrauch des Satzes vom Grunde er in der deutschen Ausgabe 1766 zum zweiten Male herausgegeben hatte, und der auch Übersetzungen einiger theologischer Schriften desselben lieferte. Er hat neben dem Kantianer Karl Heinrich Heydenreich, der seit 1785 als Magister und 1789—98 als philosophischer Professor in Leipzig lehrte, als einer der ersten auf Kant hingewiesen, allerdings polemisch (Programm von 1787). Petzold verdient vor allem Erwähnung, weil er wohl der einzige Lehrer gewesen ist, bei dem Fichte, der große Autodidakt, etwas Philosophie studiert hat (vgl. meine Fichte-Forschungen, S. 28). Anhänger von Crusius war auch Christian Friedrich Schmid (1741—78), der seit 1763 in Leipzig lehrte, 1767 eine a.o. Professur der Philosophie erhielt, aber 1772 als Professor der Theologie nach Wittenberg ging. Er hat in Leipzig eine „Vernunftlehre" (1769) und eine „Metaphysik" (1770) herausgebracht, die sich in ihrem Aufbau und wesentlichen Inhalt an Crusius entsprechende Werke anschließen. Nur zeigt besonders die Metaphysik das Bemühen, wie es im Vorbericht heißt, sie nicht nur eigentlichen Gelehrten, sondern auch andern Personen von Geschmack zugänglich zu machen. Man kann Schmid insofern mit dem Wolffianer Meier vergleichen. Dies wie einzelne von Leibniz u. a. aufgenommene Anregungen erweisen ihn als Sohn dieser Spätzeit. Von den übrigen Vertretern des Fachs ist nichts weiter zu berichten. Mehrere dieser jüngeren Professoren sind in der Hauptsache Dichter, so Christian Aug. Clodius, 1779—82 Professor der Logik, dann der Dichtkunst, und der genannte Heydenreich.

Dichter war auch der Mann, der wenigstens von einer a.o. Professur aus eine größere Wirksamkeit entfaltete, Christian Fürchtegott Gellert (1715—69). Er war 1744 in Leipzig Magister geworden und 1751 a.o. Professor der Philosophie. Von seiner Lehrtätigkeit können wir uns nach dem nach seinem Tode in zwei Bänden herausgegebenen „Moralischen Vorlesungen" (1770) eine Vorstellung machen. Sie gehören ganz zur psychologisierenden Ethik mit ausgesprochenem Interesse für Menschentypen, das sich besonders in gern eingestreuten Erzählungen kundgibt. Gellert muß als der Hauptvertreter dieser dritten Schicht in Leipzig gel-

ten. Ihrem Geiste entsprach es, wenn er bekanntlich mehr auf die Welt, als auf die Schule wirkte. Geilerts Nachfolger wurde, aber nur für wenige Jahre, Christian Garve (1742–98), der sich aber schon 1772 ins Privatleben nach Breslau zurückzog. Innerhalb des eigentlichen Unterichts wirkte sicherlich am meisten Ernst Platner (1744—1818), der seit 1770 der medizinischen und erst seit 1801 auch der philosophischen Fakultät angehörte, aber von Anfang an über alle philosophischen Gebiete las. Über den Gehalt seines Lehrbuchs wird im folgenden Abschnitt zu sprechen sein.

Eine zusammenhängendere Bewegung war auf der Universität Jena. Dort herrschte auf dem Lehrstuhl für Logik und Metaphysik durch Reusch und Polz, abgesehen von einem kurzen Zwischenspiel in den fünfziger Jahren, von 1738—1782 unbestritten die Wolffsche Philosophie. Doch hielt sich daneben, wie gerade die Professur von Walch 1755—59 zeigte, auch die ältere von Budde ausgehende Richtung, an die die spätere Zeit wieder anknüpfen konnte. Den Lehrstuhl für praktische Philosophie bekleidete bis 1763 Joachim Georg Darjes (v. Bock 1714—91), bis er nach Frankfurt a. d. O. ging. Er war von Wolff ausgegangen, nahm aber auch den Einfluß von Crusius auf und lokkerte damit die strengen Schulbande. Sein ziemlich einflußreiches Lehrbuch der Metaphysik werden wir im nächsten Abschnitt kennen lernen. Sein Nachfolger wurde Justus Christian Hennings, der 1782 auf den Lehrstuhl für Logik und Metaphysik überging. Er muß mit seinen psychologischen Neigungen als der eigentliche Vertreter dieses dritten Zeitalters in Jena gelten. Seine Hauptarbeiten auf diesem Gebiete fallen in die siebziger und achtziger Jahre. Zunächst ist auch sein jüngerer und bedeutenderer Kollege Joh. August Heinrich Ulrich dieser Richtung zuzurechnen, auf Grund seines Buches „Erster Umriß einer Anleitung zu den philosophischen Wissenschaften" (2 Bde. 1772—76). Es zeigt zwar noch deutlich die Herkunft von Wolff, aber zugleich die psychologischen Einflüsse der Zeit. In seinen späteren Schriften drang Ulrich mehr auf die philosophischen Grundfragen. Aber da ist dann überall schon der kantische Einfluß entscheidend, mit dem sich Ulrich, zuerst mehr zustimmend, später mehr ablehnend, auseinandersetzte. Im übrigen vgl. über die Jenaer Philosophie in dieser Zeit mein Buch S. 119—39.

Als ein Ableger von Jena kann im Hinblick auf Joh. Christian

Lossius (1743—1813) die Universität Erfurt betrachtet werden. Er war von Darjes ausgegangen und lehrte seit 1770 in Erfurt Philosophie, daneben seit 1772 auch Theologie. Er gehört ganz zu dieser Bewegung auf eine Lehre vom Menschen, nicht nur wegen seiner meist allein beachteten Schrift „Physische Ursachen des Wahren“ (1775), sondern auch wegen des größeren Lehrbuchs „Unterricht der gesunden Vernunft“ (2 Bde. 1777). Beide erörtern ihre Fragen auf Grund einer stark zur Physiologie hinneigenden Psychologie. Das zweite Werk beginnt mit einer „Geschichte der Menschheit“, die im Anschluß an Ferguson („Grundsätze der Moralphilosophie“, übersetzt von Garve 1772) in eine Geschichte des ganzen Geschlechts und eine des einzelnen Menschen gegliedert ist. Der Versuch, das Leben der menschlichen Gattung aus seinen natürlichen Bedingungen herzuleiten, muß zweifellos als ein Vorläufer der Herderschen Ideen gelten. Der zweite Band enthält eine auf breiter psychologischer Basis aufgebaute „Vernunftlehre“.

Andere Universitäten Mitteldeutschlands, die im 17. Jahrhundert eine bedeutende Rolle gespielt und z. T. auch noch während der Wolffschen Zeit ihren Platz behauptet hatten, treten jetzt sehr zurück. Man hat den Eindruck, als ob dort, wo die Überlieferung der alten Schule sehr stark ausgeprägt war, die neue weltförmige Philosophie keine rechte Luft bekam.

Besonders über Wittenberg ist, wie ja schon im vorangehenden Abschnitt, wenig zu berichten. In den dreißiger Jahren war noch etwas Leben gewesen, als Hollmann und Baumeister hier wirkten. Nachdem aber jener 1734 nach Göttingen, dieser 1736 nach Görlitz gegangen war, verstummte die Philosophie so gut wie ganz. Die beiden langjährigen Inhaber des Lehrstuhls für Logik und Metaphysik, Ernst Cristian Schroedter (1715—58) und Karl Daniel Freyberg (1759—1802)[1], haben für die Wissenschaft nichts geleistet, und es ist uns nicht einmal ihre Richtung kenntlich; der Lehrstuhl für Ethik wurde nach dem Tode des vielseitigen Martin Hasse (1750) längere Zeit überhaupt nur im Nebenamt verwaltet (Friedensburg, Geschichte der Universität Wittenberg S. 606—08). Erst ganz am Ende dieser Zeit wirkte hier ein für die philosophische Entwicklung nicht unbedeutender Mann, nämlich Franz Volkmar Reinhard (1753—1812).

---

1) Das sind nicht ihre Lebensdaten, sondern die ihrer Professur.

Er las seit 1777 über Philosophie und wurde 1780 a.o. Professor derselben, eine Stelle, die er nicht aufgab, als er 1782 eine theologische Professur erhielt. 1791 verließ er Wittenberg und ging als Oberhofprediger nach Dresden. Dieser in seiner Zeit hochangesehene Theologe folgte auf dem Gebiete der Philosophie in der Hauptsache, wenn auch nicht sklavisch, den Lehren von Crusius, in die er als Student in Wittenberg durch Christian Friedrich Schmid eingeführt war (vgl. S. 293). Er setzte sich von diesem Boden aus auch mit Kant auseinander. Seine gedruckten Schriften betreffen wesentlich theologische Fragen und greifen nur etwas in die Moral über. Aber wir kennen aus Nachschriften seine Vorlesungen über das ganze System der Philosophie aus den achziger Jahren. Darüber wird im letzten Abschnitt zu reden sein. Reinhards Schüler war Gottlob Ernst Schulze (1761—1833), der hier studierte und 1786 Adjunkt wurde, aber 1788 nach Helmstedt ging. Sein „Grundriß der philosophischen Wissenschaften" (2 Bde. 1788—90) schließt sich an die genannten Vorlesungen Reinhards an. Da Schulze später der Lehrer Schopenhauers wurde, so ist diese Brücke von Crusius zu diesem geistesgeschichtlich nicht unwichtig. Er beschäftigte sich auch mit Platon in den Schriften „De ideis Platonis" (1786) und „De summo secundum Platonem fine" (1789). In jener betont er besonders die reale Existenz der Ideen; sie seien eins mit der göttlichen Natur.

Noch weniger ist über die andere alte Hochburg der Orthodoxie, über Gießen, zu sagen. Hier wirkte bis zu seinem Tode 1790 Andreas Böhm im Sinne der Wolffschen Philosophie, wenn er sich auch seit langem mehr mit mathematischen und militärtechnischen Fragen beschäftigte. Seine Lehrbücher fanden bis gegen Ende der sechziger Jahre Verbreitung. Die neben ihm gelegentlich ernannten Professoren der Philosophie leisteten für diese nichts, und ebensowenig die Inhaber des Lehrstuhles für Ethik. Die hier einst durch Joh. Christian Lange eingeleitete Bewegung scheint keine Fortsetzung gefunden.

Nicht viel anders stand es in Helmstedt. Nachdem Frobesius, der Anhänger Wolffs, seine Professur 1751 aufgegeben hatte, erhielt sie ebenso wie die der praktischen Philosophie keinen ansehnlicheren Inhaber mehr. Am ehesten kann vielleicht Karl Christoph Ferber (1739—86) genannt werden, der seit 1767 Professor der Logik und Metaphysik war und seit 1781 bis zu seinem Tode beide Professuren vereinte. Er behandelte moralphilosophi-

sche Fragen im Sinne der Zeit und hat auch eine Vernunftlehre veröffentlicht (1770). Von da an blieben die beiden Professuren bis zur Aufhebung der Universität im Jahr 1810 vereinigt. Ferbers Nachfolger wurde Friedr. August Wideburg, der sie 1787—94 inne hatte, um dann Professor der Beredsamkeit zu werden. Seine Schriften sind ästhetisch-philologisch, was ja aber der philosophischen Auffassung der Zeit entsprach. Der letzte Philosophieprofessor Helmstedts war Gottlob Ernst Schulze, der 1788 eine philosophische Professur erhielt und seit 1794 die beiden ordentlichen Lehrstellen bekleidete. 1810 ging er nach Göttingen. Sein „Grundriß der Philosophischen Wissenschaften", den er hier vollendete, wurde soeben schon erwähnt; seine sonst in Betracht kommenden Werke sind alle in Helmstedt geschrieben. Durch Schulze hat die Philosophie in Helmstedt, von der zwei Jahrhunderte zuvor so wichtige Anregungen ausgegangen waren, einen nicht unwürdigen Abschluß gefunden. Durch seinen Lehrer Reinhard steht er im Gefolge der von Crusius ausgehenden Linie. Doch drangen später immer mehr skeptische Gedanken bei ihm durch, wie sie ja auch in seiner berühmten Kritik an Reinhold (1792) zum Ausdruck kommen.

Bedeutender sind die am Rande Deutschlands liegenden Hochschulen. In Königsberg wirkte fast während dieser ganzen Zeit bereits Kant, der seit 1755 habilitiert war, aber bekanntlich erst 1770 das Ordinariat für Logik und Metaphysik erlangte. In den Zusammenhang der Lehre vom Menschen fällt nur eine seiner damaligen Schriften, die „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen" (1764), die dem Zeitgeschmack ja auch dadurch besonders entgegenkommt, daß sie das Gute und Schöne in eine enge Verbindung setzt. Auf seine übrigen vorkritischen Schriften wird später noch ein Blick zu werfen sein. Sonst ist wenig von der damaligen Philosophie zu berichten. Auf dem Lehrstuhl für Logik und Metaphysik saß bis zu seinem Tode 1758 Joh. David Kypke, obwohl er seit 1732 auch Professor der Theologie war; seine wenigen Schriften fallen fast nur in das letztere Gebiet. Sein Nachfolger wurde Friedr. Joh. Buck, dessen ganze Neigung der Mathematik gehörte, der fast alle seine Schriften gewidmet sind, und der gewiß froh war, als er 1770 den Lehrstuhl an Kant abgeben und selber auf den mathematischen übergehen konnte. Den Lehrstuhl für praktische Philosophie hatte bis 1780 Karl Andreas Christiani inne, sein Nach-

folger wurde 1781 Christian Jakob Kraus, der von Kant ausging.

In Rostock war seit 1750 Joh. Christian Eschenbach (1719—59) Professor in der philosophischen Fakultät, der 1756 die „Sammlung der vornehmsten Schriftsteller, die die Wirklichkeit ihres eigenen Körpers und der ganzen Körperwelt leugnen" und darin eine Übersetzung von Berkeleys Gesprächen und Colliers Allgemeinem Schlüssel veröffentlichte. Er war ein Schüler von Darjes und hing wohl mit der von Crusius ausgehenden realistischen Richtung zusammen. Jedenfalls unternahm er im Sinne des Realismus eine Widerlegung jener „Idealisten"[1]). 1757 ließ er eine „Metaphysik oder Hauptwissenschaft" erscheinen, die in vier Teilen, der Grundlehre (Ontologie), Menschenlehre, Weltlehre und natürlichen Gotteslehre, das ganze Gebiet behandelt. Der Standpunkt ist der einer realistischen Erfahrungslehre. Besonders die Grundlehre ist darum gegenüber Wolff recht selbständig umgestaltet, wobei wiederum ein gewisser Einfluß von Crusius' Realismus anzunehmen ist. Der Ausgang wird von der Vorstellung als dem unmittelbaren Gewissen genommen und hierauf vor allem von dem Ding und seinen Eigenschaften gehandelt. Den logischen Erkenntnisprinzipien steht Eschenbach ziemlich skeptisch gegenüber, und besonders die neu von Leibniz aufgebrachten werden abgelehnt. Seine Stärke liegt auch hier mehr in der Kritik, während die eigenen Aufstellungen sich nicht hoch über den Boden des gemeinen Menschenverstandes erheben.

Zeitweise war die Universität wegen eines Streits des Herzogs mit dem Rate der Stadt nach Bützow verlegt[2]). In dieser Zeit gehörte ihr 1763—76 Joh. Nikolaus Tetens (1736—1807) an, der auch Schüler von Rostock gewesen war und dann 1776—89 in

---

1) Vgl. darüber W. Übele, Johann Nikolaus Tetens (Kantstudien, Erg.-Heft 24), 1911, S. 27—31 und Eugen Stäbler, Berkeleys Auffassung und Wirkung in der deutschen Philosophie bis Hegel, Dissertation Tübingen 1935, S. 23—38.

2) Vgl. darüber Die Grenzboten 24. Jahrg. I 1865 S. 364 f. und Die Fünfhundertjahrfeier der Universität Rostock 1920 S. 55—57. Wenn an der letzteren Stelle die „Bützowischen Ruhestunden" nur als ein komisches Zwischenspiel behandelt werden, so muß im Hinblick auf Tetens doch gesagt werden, daß damals in Bützow für die Philosophie mehr geschehen ist, als in Rostock während des ganzen Jahrhunderts. Über die Philosophie in Rostock vgl. G. Kohfeld, Rostocker Professoren und Studenten im 18. Jahrhundert, 1919, S. 45—47.

Kiel wirkte. Später wandte er sich ganz von der Philosophie ab, um in den höheren Staatsdienst überzugehen. Seine fruchtbarste Zeit scheint er in Bützow verlebt zu haben. Hier sind seine ersten philosophischen Schriften erschienen, die den Grundfragen gewidmet sind. Sein Hauptwerk, die „Philosophischen Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung", erschien 1777, also bald nach seiner Übersiedlung nach Kiel, war aber wohl großenteils schon in Bützow ausgearbeitet (Übele S. 17). Es ist ein Hauptwerk im Bereich der Lehre vom Menschen.

Für Kiel ist jetzt auf die Darstellung von Weinhandl in der Festschrift zum 275jährigen Bestehen der Christian-Albrechts-Universität Kiel 1940 S. 280 ff. zu verweisen. Neben Tetens ist hier noch Martin Ehlers (1732—1800) zu nennen, der seit 1776 eine ordentliche Professur der Philosophie inne hatte. Seine Leistungen fallen in eine psychologisierende Moralphilosophie (Weinhandl S. 282 f.).

Ansehnlich stellt sich während dieser ganzen Zeit die Universität Tübingen dar, und zwar durch Gottfried Ploucquet (1716—90), der seit 1750 auf dem Lehrstuhl für Logik und Metaphysik saß, bis er sich 1782 wegen Krankheit von jeder Tätigkeit zurückziehen mußte. Er gehört aber nicht in den Umkreis der psychologisierenden Philosophie für die Welt, sondern rang mit den wahren Grundfragen. Er soll daher erst in dem folgenden Abschnitt behandelt werden. Die zeitgemäße Richtung scheint erst 1790 mit Ploucquets Nachfolger Jakob Friedrich Abel in Tübingen eingezogen, dem bekannten Lehrer Schillers. Er lehrte hier bis 1811 und bekleidete auch die Professur der Poesie und Beredsamkeit. Seine Lehre ist von Buchwald (Schiller Bd. 1 S. 200 ff.) behandelt. Nichts Wesentliches für die Philosophie haben die langjährigen Inhaber der praktischen Professur geleistet, Christoph Friedrich Schott und sein Nachfolger August Friedrich Bök, obwohl beide vielseitige Schriftsteller gewesen sind.

Auch auf die reformierten Universitäten hat die neue Bewegung übergegriffen. In Marburg war seit Wolffs eigenem Wirken seine Lehre lange Zeit unbedingt herrschend. Beide Lehrstühle, oft in einer Hand vereinigt, wurden mit Wolffianern besetzt, die freilich wenig geleistet haben, wie diese Jahrzehnte überhaupt einen Niedergang der Universität sahen (Die Universität Marburg 1527 bis 1927 S. 388—425). Ein frischerer Zug kam in die Philosophie erst, als Dietrich Tiedemann (1748—1803), seit 1776 Profes-

sor der klassischen Sprachen in Kassel, 1785 hier Professor der Philosophie wurde und bis zu seinem Tode blieb. Er war ein Schüler Göttingens und besonders durch Meiners, außerdem auch von Tetens, angeregt, und er zeigt in seiner Richtung ganz den Geist dieser Zeit. Neben der Philosophie beschäftigte ihn die klassische Philologie, aus beiden Gebieten hielt er Vorlesungen, wie auch über die Geschichte der Menschheit (Catalogus Professorum S. 285 f.). Nach seinen Schriften zu urteilen, zeigte er zunächst im Sinne der Zeit lebhafte Neigung zur Lehre vom Menschen. Er veröffentlichte 1777—78 in drei Teilen seine „Untersuchungen über den Menschen", die unter den Werken dieser Art einen ehrenvollen Platz behaupten. Der erste Band enthält die Lehre von den Vorstellungen, in denen die Grundkraft der Seele gesehen wird, der zweite erörtert die Lehre von den Sinnen und der dritte die von der Einbildungskraft, wobei auch die dunklen Seiten des Seelenlebens behandelt werden. Dies Gebiet hat Tiedemann dann in seinen Vorlesungen beständig weiter gepflegt. Noch 1804 wurde aus seinem Nachlaß ein „Handbuch der Psychologie zum Gebrauche bei Vorlesungen und zur Selbstbelehrung" veröffentlicht. Durch seine „Beobachtungen über die Entwicklung der Seelenfähigkeiten bei Kindern", die er 1787 in den „Hessischen Beiträgen zur Gelehrsamkeit und Kunst" erscheinen ließ, gilt er übrigens als Begründer der Kinderpsychologie (vgl. die Neuausgabe von Chr. Ufer 1897).

Besonders bekannt ist er auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie geworden, ihr diente seine Hauptarbeit. Schon 1776 veröffentlichte er in drei Teilen das „System der stoischen Philosophie", dem noch eine ganze Reihe Sonderuntersuchungen folgte. Diese Arbeit fand ihre Vereinigung in der großen Gesamtgeschichte „Geist der speculativen Philosophie" (6 Bde. 1791—97). Es ist seit Brucker die erste selbständige Darstellung; und die Neigung der Zeit für die Geschichte kommt so hier auch der Philosophie zu gute. Die antike Philosophie ist vergleichsweise ausführlich behandelt, sie umfaßt die ersten drei Bände, der vierte gilt dem Mittelalter, der fünfte der Renaissance und der sechste der neueren Philosophie, wobei nach Wolff nur noch Berkeley behandelt wird. Das Buch reiht sich ganz in die damalige „pragmatische" Geschichtsschreibung ein und besitzt darin seine Bedeutung. Worauf der Verfasser sieht, ist der innere Zusammenhang im Fortgang des Denkens; er will daher nur behandeln,

was diesen wirklich beeinflußt hat, und zwar möglichst nach der Folge der Zeiten. In all dem ist der Unterschied zu Brucker deutlich, dem noch viel von der alten Polyhistorie und ihrem Notizenkram anhaftete, und der allzusehr die „Schulen" in den Vordergrund stellte und darüber oft die Zeitfolge vernachlässigte. Es ist der Fortgang von einer bloß auf den Gehalt gerichteten Darstellung zu einer, der es ganz auf die Beziehungen — sachliche und zeitliche — ankommt. Übrigens verfaßte Tiedemann auch die verdienstlichen Argumenta zu Platons Dialogen im Anhang der Zweibrücker Ausgabe (1786).

Die Entwicklung der Philosophie in Marburg zeigt, daß sich gerade auf reformiertem Boden die Aufklärung ziemlich leicht festsetzte, was kein Wunder ist, wenn wir bedenken, wie schon im 17. Jahrhundert die neue Wissenschaft hier verhältnismäßig rasch Eingang fand. Damit mag es zusammenhängen, daß jetzt endlich auch wieder einmal etwas über die Philosophie in Heidelberg zu berichten ist, die am Ausgang des 16. Jahrhunderts in ihren Magistern Timpler und Keckermann so bedeutende Anreger besaß, beide allerdings bald verlor, dann aber gar nichts mehr für die Philosophie leistete (Schulmetaphysik S. 70—73). Auch während der längsten Zeit des 18. Jahrhunderts hat die Philosophie hier nichts bedeutet, wie die Universität ja überhaupt verfiel. Sie wurde meist im Nebenamte verwaltet. Wolff scheint kaum Eingang gefunden zu haben. Erst mit dem Regierungsantritt Karl Theodors (1742) kam allmählich ein Wandel. Die Universität wurde ganz aufs Moderne umgestellt (Hautz Bd. 2 S. 273 f., 288 ff.). Und so konnte die jetzige Bewegung der Philosophie auf Heidelberg übergreifen, wo sie bezeichnenderweise vom Lehrstuhl der Beredsamkeit aus vertreten wurde. Diesen hatte seit 1771 der in Jena, Leiden und Göttingen gebildete Karl Kasimir Wundt inne (1744—84), als einziger protestantischer Lehrer in der philosophischen Fakultät. Er las über theoretische und praktische Philosophie, legte dabei Feder zu Grunde und führte die Ästhetik in Heidelberg ein. Seine Programme und Dissertationen fallen, soweit sie nicht die Geschichte der Universität betreffen, in den Umkreis der Lehre vom Menschen.

Auch die katholischen Hochschulen wurden von der neuen Bewegung beeinflußt, obwohl es zweifellos der hier herrschenden Überlieferung sehr widersprach, die philosophische Frage vom Menschen her aufzurollen. Um so erstaunlicher ist es, wie weit man

ihr auf einzelnen Hochschulen entgegenkam. Besonders ist Würzburg zu nennen, wo mit der Zurückdrängung der Jesuiten, die mit der Aufhebung des Ordens 1773 zusammenhing, mehr Bewegung in die Philosophie kam. Ein Gegner des Ordens, Michael Ignatius Schmidt, arbeitete 1773 einen neuen Studienplan aus, der der Philosophie jetzt die Richtung wies (vgl. v. Wegele, Geschichte der Universität Wirzburg Bd. 1 S. 452—54, und über seine Anweisungen zur Philosophie Joh. Baptist Schwab, Franz Berg 1869 S. 27 f. und den Auszug bei Christian Bönicke, Grundriß einer Geschichte der Universität zu Wirzburg Bd. 2 1788 S. 239—43). Der Plan zielt ganz auf Geschichte der Philosophie und Psychologie hin. Auf Schmidts Veranlassung wurde im selben Jahre der Benediktiner Columban Roeßer (1736—80) aus dem Kloster Banz zum Professor der Logik und Metaphysik berufen. Er hat in den wenigen Jahren bis zu seinem Tode kennzeichnende Lehrbücher geschaffen: „Institutiones logicae" (1775), die im ganzen Lockes Weg folgen, „Institutiones metaphysicae" (1776), die vielfach auf Leibniz Bezug nehmen, und „Institutiones philosophicae de homine et Deo" (1780), die in ihrem ersten Teile, der Historia humanitatis, eine Art Kulturgeschichte der Menschheit bieten. Geschichte der Philosophie vertrat besonders der ebenfalls neu angestellte Professor der Ethik, Nikolaus Steinacher (1749—89), der seine Stelle aber 1781 wieder niederlegte (v. Wegele Bd. 1 S. 458 und Schwab S. 28 f.). Dieser veröffentlichte ein „Lehrbuch der philosophischen Geschichte" (1774), dem er 1785 einen Grundriß folgen ließ. Doch hielt sich daneben auch Nikolaus Burkhäuser (vgl. oben S. 211), wenn auch auf einer Stelle für Physik (v. Wegele S. 457). Seine Lehrbücher waren erst eben vor der Reform erschienen.

Nach Prantls Angaben über Ingolstadt (Bd. 1 S. 684) drangen dort mit der Neuordnung von 1774 moderne Lehrbücher ein, so die Logik und Metaphysik von Böhm, die Ästhetik von Meier, die Ethik von Feder. Eine genauere Vorstellung können wir uns aber nicht machen, und eine eigene selbständige Tätigkeit nach dieser Richtung ist nach Prantls Darstellung nicht recht erkennbar. Doch zeigt sich eine Vorliebe für die Ästhetik (ebd. S. 688, 691 f.). In Dillingen wurden im Jahre 1787 Lehrbücher von Meiners, Sulzer, Eschenburg benutzt (Specht S. 521 f.), doch scheint es hier erst zu stärkerer Bewegung gekommen zu sein, als die Schule durch Kant beunruhigt wurde (ebd. S. 318). Was Fried-

richs des Großen Versuche, die Leopoldina in Breslau zu modernisieren (C. Grünhagen, Schlesien unter Friedrich d. Gr., Bd. 2 1892 S. 489—508), für die Philosophie bedeuteten, steht dahin.

In einzelnen sonstigen Schriften der Zeit zeigt sich ebenfalls die neue Bewegung. Vielleicht könnte hier schon der „Liber de emendatione intellectus" (1747) des Benediktiners Ulrich Weiß genannt werden, der in Vielem an Wolff anknüpft, aber auch an Bacon erinnert, sicher dann das Buch des Piaristen Florian Dalham, „De ratione recte cogitandi, loquendi et intelligendi" (1762), das sich an Locke anlehnt, aber auch auf Christian Thomas beruft. In dieselbe Richtung gehört es, wenn bei Zallinger, „Interpretatio naturae" (3 Bde. 1773—75), die Naturerklärung nicht mehr an Descartes, sondern an Newton anknüpft. Die volle Popularphilosophie scheint in den „Institutiones philosophicae" (1790) des Kapuziners Heinrich Walser erreicht, was sich am deutlichsten wohl darin zeigt, daß in den Literaturangaben und geschichtlichen Rückblicken die großen Scholastiker des Mittelalters überhaupt nicht mehr erwähnt werden.

Für das einzelne sei auch hier auf die oben (S. 211 Anm.) genannten Schriften von B. Jansen verwiesen. Deutlich ist, daß die katholische Philosophie jetzt unter der Einwirkung der protestantischen in ziemliche Bewegung kommt, womit sich die bedeutende Wendung vorbereitet, die sie im Zeitalter der Romantik nehmen sollte. Ihr damaliges wichtiges Eingreifen in den Gesamtverlauf kann geschichtlich erst durch einen Rückblick auf das 18. Jahrhundert verständlich werden. Eine solche Untersuchung unter geistesgeschichtlichen Gesichtspunkten von katholischer Seite wäre erwünscht.

Auf fast allen Hochschulen ist so die Einwirkung der neuen philosophischen Bewegung, die den Menschen in den Mittelpunkt stellte, unverkennbar, und trotzdem wird man sagen müssen, daß man sich ihr rückhaltlos wohl fast an keiner hingab. Dazu fehlte ihr doch zu sehr die feste schulmäßige Form, und auch die Auflösung der alten Hauptgebiete Logik und Metaphysik ins Psychologische konnte niemals allgemein gutgeheißen werden. Die Lehrbücher aus der Wolffschen Schule oder die aus dem Streit um ihn hervorgewachsenen erstreckten daneben ihre Wirkung, manchmal bis gegen das Ende des Jahrhunderts. Zu beachten ist auch, daß ansehnliche Vertreter der neuen Richtung gar nicht oder nur vorübergehend an einer Hochschule tätig waren, und

manche literarische Tätigkeit, die geistig in diesen Zusammenhang gehört, vollzog sich außerhalb der akademischen Kreise. Es ist eben eine Philosophie für die Welt, die beinahe stärkere Wurzeln außerhalb als innerhalb der Schule hatte und sich daher in dieser nur teilweise entfalten konnte.

b) Die Lehrbücher.

Die in dem Unterricht an den verschiedenen Hochschulen verwandten Lehrbücher können nicht alle betrachtet werden; über einige ist soeben schon im Vorübergehen das Nötige gesagt. Nur die wenigen, die über die eigene Hochschule hinaus eine größere Verbreitung und Wirkung fanden, seien noch besonders als Zeugen des Zeitgeistes herausgehoben.

Recht auf dem Übergang steht Joachim Georg Darjes. Er war in seiner Jugend entschiedener Anhänger Wolffs gewesen und bekannte sich noch 1741 zu ihm. Dann stellte er sich allmählich freier, zumal unter der Wirkung von Crusius, von dem er allerdings in der Hauptsache nur die Behandlung des Satzes vom Grunde und die Unterscheidung seiner verschiedenen Bedeutungen übernahm (1749 in den „Philosophischen Nebenstunden" Bd. 1). Sein grundlegendes Lehrbuch, die „Elementa metaphysices" (2 Bde. 1743—44) liegt noch vor diesem Einfluß und ist auch danach in der zweiten Auflage (1753) nicht wesentlich geändert. Doch ist es in vielem gegenüber Wolff schon recht selbständig, wie sich das am ganzen Aufbau verrät (in dieser Hinsicht bin ich ihm in meiner Darstellung der Jenaer Philosophie wohl nicht ganz gerecht geworden).

Das Buch ist für die Schule bestimmt. Bisher hatte Darjes Wolffs Deutsche Metaphysik zugrunde gelegt (praef.). Auch auf Bruckers Geschichte verweist er (ebd.), was schon mehr auf Buddes Schule deutet. Doch bezieht er sich merkwürdigerweise auch gern auf die Schulphilosophie des 17. Jahrhunderts, besonders auf die Jenaer Lehrer Stahl, Veltheim, Hebenstreit. Seine Methode ist ausgesprochen wolffisch, indem ihm alles an der begründenden Ableitung des Einen aus dem Andern liegt (praecogn. § 23). Eigentümlich ist die Trennung der Philosophia prima von der Metaphysik und deren Aufgabenbestimmung, wenn auch schon im 17. Jahrhundert vorbereitet (Schulmetaphysik S. 170). Die Metaphysik ist ihm die inhaltliche Disziplin, deren erster und grundlegender Teil die Ontologie ist, auf der sich dann einmal die

Körperlehre (als Monadologie, Somatologie und Mechanologie), anderseits (Bd. 2) Psychologie, Pneumatik und natürliche Theologie aufbaut. Dieser ganzen Metaphysik schickt er aber als einleitende Disziplin eine Philosophia prima voraus, die er als eine Wissenschaft von den ersten Prinzipien der Erkenntnis bestimmt (praecogn. § 6). Dieser Teil ist entwickelt aus der ersten Sektion der Wolffschen Ontologie, der von den beiden Sätzen des Widerspruchs und des zureichenden Grundes handelt. Darjes leitet diese beiden aber aus dem Begriff der Möglichkeit ab, und zwar den ersten aus dem Begriff des Möglichen und Unmöglichen an sich, den zweiten aus der Verknüpfung des Möglichen (possibilium nexus). Er bezeichnet an anderer Stelle auch das possibile qua tale als Gegenstand der Philosophia prima (Via ad veritatem, prooem. § 6), während es die Metaphysik mit dem possibile magis determinatum oder der Substanz zu tun habe (ebd. § 7). Eigenartig ist nun aber, daß bei dieser Behandlung des Möglichkeitsbegriffs zugleich entscheidende Grundbegriffe des Seienden abgeleitet werden. Das einfache Mögliche wird so (mit Wolff) in das innere (absolute) und äußere (respective) geteilt (s. 1 c. 2 § 12). Jenes ist das cogitabile oder auch die essentia (§ 13—17), das äußere zeigt sich in Quantität und Qualität (c. 3), woran noch Identität und Verschiedenheit gereiht werden (c. 4). Von dem possibile nudum, das die essentia idealis ist, wird das possibile actuale unterschieden, das die existentia ist (c. 5 § 72—73), und aus dem letzteren duratio und continuum entwickelt. Der in der zweiten Sektion behandelte nexus possibilium führt nicht nur zum Satz des Grundes (c. 2), sondern auch zu den Begriffen des Notwendigen und Zufälligen, Prinzip und Prinzipiat (c. 3), und zu denen der Einheit, Ordnung, Wahrheit und Vollkommenheit (c. 4). Wahrheit ist die convenientia eorum, quae simul ponuntur (§ 188), was an den Wolffschen Begriff erinnert (vgl. oben S. 140). Diese Ableitung der Transzendentalien aus dem Begriff des Möglichen und damit aus den Denkprinzipien des Widerspruchs und des Grundes weicht von Wolff ab und verrät gegenüber dessen sachbezogener Haltung eine mehr vom Selbst her bestimmte Auffassung. Der Übergang in den Psychologismus ist damit angebahnt.

Indem so die allgemeinen Wesensbestimmungen in der Philosophia prima vorausgenommen werden, ist die Metaphysik Realphilosophie. Das zeigt sich schon an der Ontologie, die bei Wolff vielmehr das behandelte, was bei Darjes unter die Philosophia

prima fällt. Die Ontologie behandelt allerdings auch bei diesem gemäß der alten Bestimmung das Seiende und seine Affektionen, dabei wird das Seiende aber als Kraft und Substanz (s. 1 c. 2), seine Affektionen als die allgemeinen Gesetze der Tätigkeit der Substanzen (s. 2) betrachtet; die letzteren sind einmal auf die Newtonschen Naturgesetze, dann auf die des Willens und Verstandes ausgerichtet (§ 46). Auch die folgenden Sektionen gelten allgemeinen Bedingungen des realen Seins der Natur, besonders der Kausalität (s. 3) und Ort, Raum, Gegenwart u. dergl. (s. 4). Daran schließt sich in der Monadologie die Lehre vom einfachen Sein, in der Somatologie die vom Körper und in der Mechanologie die von den Maschinen. Der zweite Band behandelt zunächst Psychologie und Pneumatologie, und zwar vereint, zuerst als empirische, dann als rationale Disziplin. Dort werden die operationes behandelt, als cogitationes, appetitus und mechanicae (der letztere Abschnitt s. 3 ist gegenüber den älteren Psychologien, z. B. der Wolffs, neu), hier besonders (s. 2) die Beziehungen zwischen Körper und Seele, wobei die drei bekannten Systeme besprochen werden. Darjes entscheidet sich gegen Wolff für das des physischen Einflusses als das wahrscheinlichste. Daran schließt sich die natürliche Theologie, die Wesen, Existenz und Eigenschaften Gottes bespricht. Den Beschluß macht ein eigenartiger vierter Teil De civitate Dei, zugleich als Elementa Cosmologiae bezeichnet. Dabei wird die mechanische Kosmologie aber nur zuletzt, und zwar unter dem Gesichtspunkt des Zweckes, also als Teleologie, behandelt, vorher dagegen werden die Grundbegriffe der praktischen Philosophie entwickelt, also die Lehre von der moralischen Weltordnung. Diese Vereinigung von Ethik und Teleologie unter dem Begriff des Gottesstaates ist ein ganz besonderer Einfall, der höchstens in Crusius' Gedanken vorbereitet ist, daß die Welt keine Maschine, sondern ein Reich Gottes sei (s. oben S. 262).

Eine weit modernere Haltung haben die allerdings sehr dürftigen Lehrbücher von Feder. Das erste war der „Grundriß der philosophischen Wissenschaften" (1767, 2. Aufl. 1769), dem Kant die Ehre angetan hat, öfters danach zu lesen, hauptsächlich wohl wegen des geschichtlichen Überblicks, mit dem es beginnt, bei dem er alles Philosophische freilich erst selbst hinzutun mußte (vgl. mein Buch Kant als Metaphysiker S. 162). Denn Feder gibt eigentlich nur Namen und ganz Äußerliches, und über die Lehren so gut wie nichts. Den Hauptteil nimmt eine gedrängte Über-

sicht über die vornehmsten Teile der Weltweisheit ein, wobei in der Gliederung manchmal die von Darjes durchschimmert. Als eigen tritt entschieden die psychologische Begründung hervor; wie selbstverständlich wird in allen Teilen von psychologischen Erörterungen ausgegangen, und jeder Satz scheint hinreichend begründet, wenn er psychologisch unterbaut ist. So werden Logik, Metaphysik, Physik und praktische Philosophie behandelt. Den Beschluß macht ein Beitrag zur philosophischen Bücherkenntnis, ein Verzeichnis von Büchern aus den Jahren 1740—67.

In Göttingen legte er dann die einzelnen Teile der Philosophie in neuen Lehrbüchern vor, die sichtlich aus den betreffenden Abschnitten des Grundrisses erwachsen sind. Zuerst erschienen 1769 die „Logik und Metaphysik", an deren Anfang abermals ein Abriß der Philosophiegeschichte steht. Alles ist hier ausführlicher, aber kaum gründlicher geworden. Man erkennt die einzelnen, aus ihrem Zusammenhang gerissenen Bestandstücke der Lehren von Wolff, Crusius, Darjes, die in eine psychologische Betrachtung hineingestellt sind, welche im ganzen wohl allein als eigene Zutat Feders betrachtet werden darf. Aber gerade dies war es offenbar, was die Zeit brauchte. Hat es das Buch doch bis zum Jahre 1790 auf sieben Auflagen gebracht, wozu noch eine neue Bearbeitung u. d. T. „Grundsätze der Logik und Metaphysik" (1794) kam. 1777 hat es Feder auch lateinisch herausgebracht, als „Institutiones logicae et metaphysicae", deren vierte Auflage 1797 erschien. Schon 1770 ließ er auf die Logik und Metaphysik das „Lehrbuch der praktischen Philosophie" folgen, von dem fünf Auflagen (die letzte 1781) bekannt sind. Sachlich läßt sich darüber nicht anders urteilen.

Noch einen Schritt weiter führt Ernst Platner. Er war Mediziner wie einst Rüdiger und stand philosophisch in keinem bestimmten Schulzusammenhang. Aus freier Neigung hat er mancherlei von Leibniz übernommen, ohne sich in allem an ihn anzuschließen; weniger berührt zeigt er sich von den Schulgrößen der eben vergangenen Zeit, einem Wolff oder Crusius. Überhaupt gefällt es ihm mehr, philosophische Fragen zu erörtern als zu entscheiden, und ein freundlicher Skeptizismus behält gewöhnlich das letzte Wort. Die Hauptsache aber ist, daß bei Platner die anthropologische Neigung der Zeit nun voll hervortritt und den ganzen Standpunkt bestimmt. Wenn er auf dem Titel des ersten Bandes seiner philosophischen Aphorismen ein Bild von Leibniz

brachte, so tat er recht daran, auf dem zweiten dieselbe Stelle Christian Thomas einzuräumen, denn dessen anthropologische Haltung setzt er gradeswegs fort. Sie lag ihm natürlich schon als Mediziner nahe. Und so ist die erste von ihm außerhalb der Medizin veröffentlichte Schrift eine „Anthropologie für Ärzte und Weltweise" (1. Teil 1772; ein 2., obwohl in der Vorrede schon als fertig angekündigt, scheint nicht erschienen), die von den körperlichen Grundlagen ausgehend die Psychologie, in der Hauptsache allerdings nur nach der Seite des theoretischen Vermögens, darstellt. Er hat das Buch dann völlig neu bearbeitet 1790 als „Neue Anthropologie für Ärzte und Weltweise" wieder herausgebracht, ist aber abermals nicht über den ersten Band hinausgekommen.

Das eigentliche philosophische Lehrbuch, das Platner geschaffen hat, sind die „Philosophischen Aphorismen". Sie erschienen zuerst als ein einzelner Band 1776 und enthielten in drei Hauptstücken eine psychologische Entwicklung (Platner sagt Geschichte) des menschlichen Erkenntnisvermögens, die an die Stelle der Logik tritt, in einem vierten die Entwicklung (Geschichte) der Ideen vom Möglichen und Notwendigen in Beziehung auf die wirkliche Welt oder die Metaphysik. Erst 1782 ließ er einen zweiten Teil mit der Moralphilosophie folgen und brachte darauf 1784 den ersten Teil wenig geändert noch einmal heraus. In diesem werden jetzt die verschiedenen philosophischen Richtungen, auf die er von Anfang an gern Rücksicht genommen hatte, noch schärfer herausgearbeitet. In dieser Gestalt sind die beiden Bände dann 1790 noch einmal erschienen. Darauf aber hat er eine völlige Umarbeitung vorgenommen, vor allem wohl zu dem Zwecke einer kritischen Auseinandersetzung mit der kantischen Philosophie, und in dieser neuen Form ist der erste Band 1793, der zweite 1800 herausgekommen. Da das Buch ihm so für seine Vorlesung zu lang geworden war, hat er aus dem ersten Bande einen Auszug gemacht, das „Lehrbuch der Logik und Metaphysik" (1795). Diese spätere Ausgabe fällt nicht nur zeitlich aus dem Rahmen unserer Darstellung hinaus.

In diesen Aphorismen ist nun, fast ganz unbeschwert von schulmäßiger Überlieferung, der neue, psychologisch unterbaute Standpunkt eingenommen. Der erste Band (1. Aufl.) beginnt (1. Hauptstück) mit dem Wesen der Seele, wobei deren Wirklichkeit aus der inneren Empfindung begründet und ihr Wesen mit Leibniz in

die Vorstellkraft gesetzt wird. Die Frage nach den angeborenen Ideen wird ziemlich ausführlich behandelt und dabei eine Vermittlung zwischen Locke und Leibniz versucht, da jener auch Grundbestimmungen in der Seele annehme, dieser keine Ideenbilder meine, die jener allein leugne (§ 69—83). Für die Verbindung der Seele mit dem Körper entscheidet sich Platner nicht zwischen der Lehre vom physischen Einfluß und der prästabilierten Harmonie (97—100). Im zweiten Hauptstück werden die bildlichen Ideen, d. h. die der Sinne und der Phantasie, bzw. des Gedächtnisses, behandelt und für die Ideenfolge (325, 339—50) die drei Gesetze der Ähnlichkeit, der Gleichzeitigkeit und der Aufeinanderfolge aufgestellt. Im dritten Hauptstück wird die Vernunft behandelt und als ihre Wirkungen Begriff, Urteil und Schluß; es schließt mit einer Erörterung über den Skeptizismus (687—710). Es gibt zwei Arten der Ideen, von denen die eine aus dem Verhältnis der Seele zu den Dingen, die andere aus ihrer eigenen positiven Kraft entspringt; daraus entstehen die Ideen vom Wirklichen (die physischen) und die vom Möglichen und Notwendigen (712—13). Nur die letzteren führen zu dem eigentlich Positiven der Dinge, außerhalb aller psychologischen Relativität (714—16). Damit ist der Übergang zur Metaphysik gewonnen (719—21).

Die Metaphysik oder die Geschichte vom Möglichen und Notwendigen in Beziehung auf die wirkliche Welt wird im vierten Hauptstück behandelt. Diese Begriffe als Gegenstand der Metaphysik erinnern vielleicht am meisten an Wolff und Hoffmann. Sie werden dabei einander gleichgesetzt, denn das Gegenteil des Möglichen ist unmöglich, und wessen Gegenteil unmöglich ist, das ist notwendig (724)[1]. An den irrationalen Realismus von Crusius gemahnt der Satz, daß nur in dem Wirklichen Unbegreiflichkeit stattfinde (729). Die Darstellung der Metaphysik selber zerfällt in drei Teile. In dem ersten werden die Substanzen der wirklichen Welt besprochen, wobei sich aber der psychologische Gesichtspunkt beständig einmischt, indem eigentlich nicht die Substanzen selber, sondern unsere Ideen derselben zur Erörterung stehen. In der zweiten Auflage werden dabei (862—928) ausführlicher die verschiedenen Substanzenlehren durchgenommen und die von Leibniz mit entschiedener Neigung, wenn auch nicht voller Zustimmung dargestellt (ähnlich nur kürzer in der 1. Aufl. 808—19). Leib-

1) Ein Satz, an dem der Dresdner Kirchenrat aus theologischen Gründen Anstoß nahm (Bergmann, Ernst Platner 1913 S. 314).

nizisch ist es auch, wenn Substanz mit Kraft gleichgesetzt wird (820). Im zweiten Teil wird die Verbindung der Substanzen behandelt, abermals nach den verschiedenen Systemen, und auch dabei das von Leibniz mit entschiedener Vorliebe, wenn auch nicht ohne Bedenken (859—67). Der größte Teil des Abschnitts ist der Erörterung der Kausalität und den damit zusammenhängenden Fragen nach Freiheit und Notwendigkeit gewidmet. Die Ursache ist auf die wirkende eingeschränkt. Der dritte Teil endlich gilt der Vollkommenheit und dem Übel in der Welt und bildet damit den Übergang zu den religiösen Begriffen. In dem Vorwort sagt Platner von der Metaphysik im Hinblick auf deren früher unterschiedene Teile, daß er sich die Theologie als Endzweck gesetzt, die Kosmologie zugrunde gelegt und die Begriffe der Ontologie den Untersuchungen selber eingewebt habe.

Der zweite Band bringt die praktische Philosophie. Er ist für den allgemeinen Standpunkt weniger wichtig, dagegen zeigen sich die psychologischen Fähigkeiten Platners hier besonders. Er zerfällt in vier Hauptstücke. Das erste stellt allgemeine Betrachtungen über die moralische Bestimmung des Menschen in der Welt an, die ohne viel Begründung aus dem Endzweck des Schöpfers als Glückseligkeit bestimmt wird (§ 1). Es spielt dabei die Lehre von den Empfindungen eine große Rolle, wobei diese als Bewußtsein des Zustandes (36) oder genauer als Bewußtsein des Zustandes in Beziehung auf einen Trieb (43) bestimmt werden. Geistiges und sinnliches Vergnügen werden gegeneinander abgewogen (98 bis 118). Das zweite Hauptstück bespricht die moralischen Fähigkeiten des Menschen, als die mit geringer Sorge um den systematischen Zusammenhang fünf aufgezählt werden (163): moralische Vernunft, moralisches Gefühl, Sympathie, Geselligkeit, Freiheit des Willens. Von ihnen werden die vier ersten in diesem, die Freiheit in dem nächsten Hauptstück besprochen. Bei der Geselligkeit wird eine Hypothese über den ursprünglichen Stand der Natur entwickelt (316—51). Das dritte Hauptstück gilt dem Willensvermögen als der wirkenden Ursache der moralischen Fähigkeiten des Menschen. Im Gegensatz zu Thomas und seinem Anhang läßt Platner kein besonderes Vermögen des Wollens neben dem Vorstellen gelten, sondern bezeichnet mit Leibniz alle Seelenwirkungen als Ideen. Doch unterscheidet er von diesen wieder die Wirkungen der Ideen, und diese sind, wenn sie sich auf das künftige Verhältnis der Sache zu dem eigenen Zustand beziehen, Begehren und

Verabscheuen, und eben diese nennt er das Willensvermögen (352 bis 53). Es sind Wirkungen von Ideen eines Gutes oder Übels (361). Das Willensvermögen ist vernünftig oder sinnlich (376—91) und wird weiterhin nach mehreren Arten und Graden unterschieden (450—83). Auch der hier zuletzt entwickelte Begriff der Freiheit wird nur psychologisch gefaßt. Das Gefühl derselben entsteht aus der Vorstellung der Zufälligkeit gewisser Seelenwirkungen und dem Bewußtsein unserer Selbsttätigkeit als ihrer Ursache (512). Für die Frage, ob die Freiheit Wirklichkeit ist, wird auf die Metaphysik verwiesen, wo allerdings eine freie Tätigkeit, die nicht notwendige Wirkung bestimmender Ursachen ist, abgelehnt, aber Freiheit dort anerkennt wird, wo eine Substanz ohne äußeren Zwang aus sich selber wirkt (Bd. 1 § 894—95). Im Anhang dieses Hauptstücks werden einige Grundsätze zur Bestimmung der Temperamente gegeben, worauf dann im vierten Hauptstück eine ausgeführte und, wie mir scheint, recht beachtenswerte Charakterologie folgt. Den Beschluß macht ein Gespräch, das die Verbindlichkeit zur Tugend einschärfen soll.

Aufs Ganze gesehen stellt Platners Psychologismus deutlich eine Verbindung von Leibniz und Thomas dar. Von Leibniz nimmt er seine metaphysischen Begründungen, von Thomas die inhaltlichen Anregungen. Im Vergleich zu den alten Lehrbüchern eines Wolff, Crusius und auch noch Darjes ist hier beinahe alles verloren gegangen, worauf es damals ankam. An die Stelle einer streng logisch entwickelnden Gedankenfolge ist eine ästhetisch gefällige Darstellungsweise getreten, die manchmal beinahe in ein Geplauder übergeht. Fragen, mit denen man früher aus tiefem sittlichen und religiösen Ernste rang, werden nicht selten mit einem Achselzucken beiseite geschoben und für unlösbar erklärt. An die Stelle fester Begriffsbestimmungen sind lockere psychologische Darlegungen getreten. Vom Alten her gesehen, muß so etwas als reiner Niedergang erscheinen. Gewiß ist das Werk weit selbstständiger als die Feders, aber die Erscheinungen der Auflösung zeigen sich desto mehr. Jedoch wäre ein solches Urteil einseitig und unbillig. Es würde dem trefflichen Feder oder gar dem geistvollen Platner in keiner Weise gerecht. Sie stehen in einer neuen Zeit mit gewandelten Neigungen, in der die Aufmersamkeit sich ganz andern Fragen zuwandte als um die sich die alte Schulphilosophie bekümmerte. Diese sah alles in der Spannung zwischen Gott und Welt; dagegen hatte schon Thomas den Menschen in die Mitte gestellt,

und in die von Thomas gebrochene Bahn schwenkt jetzt die junge Generation auf der ganzen Linie ein.

3. DIE SELBSTDENKER.

Der Überblick über den philosophischen Unterricht dieser Zeit könnte den Eindruck erwecken, als handle es sich nur um Nachwirkungen früherer, philosophisch bedeutungsvollerer Abschnitte, zwischen deren widerstreitenden Anregungen man schlecht und recht einen Mittelweg einzuschlagen suchte, oder um ein Absinken in Psychologie, wodurch man die Grundfragen überhaupt aus dem Gesicht verlor. Aber damit würde man dem Gehalt dieser späten Aufklärung nicht gerecht, und es würde unbegreiflich sein, wie die große folgende Bewegung aus ihr hervorwachsen konnte, die sie doch schon in ihrem Schoße trug. Vielmehr hat gerade der Zusammenstoß entgegengesetzter Lehren, denen man sich gegenüber sah, in einzelnen tiefer erregten Geistern zu einer Besinnung auf die letzten Grundlagen der Philosophie geführt, und in dieser Beziehung ist am meisten die Folgezeit vorbereitet. Darüber ist zuletzt noch zu reden.

Die vorwärts drängenden Geister der Zeit setzten dabei nicht bloß die Erörterungen der Vergangenheit fort, wie sie sich am eindringlichsten in dem Streite um Wolff — zweifellos dem entscheidenden philosophischen Ereignis der Aufklärung — zu Gehör gebracht hatten; sondern auch die in ihrer Gegenwart so reich entwickelte Lehre vom Menschen gehört zu ihren maßgebenden Voraussetzungen. Diese starke Hinwendung nämlich zur Subjektivität und die Aufmerksamkeit, die dem Einzelnen geschenkt wird, führt eine Wandlung in dem Verhältnis zwischen Denker und Denksystem herbei. Zu der Überwindung der philosophischen Lage vermochte die Lehre vom Menschen nicht allzuviel beizutragen, da vielmehr umgekehrt die Überwindung der bloß psychologischen Fragestellung eine notwendige Voraussetzung war, um überhaupt die philosophische Grundfrage wieder freizulegen oder ihre Auflösung in bloß seelenkundliche Ansichten zu verhindern. Aber der subjektive Antrieb im Denker selbst wandelte sich dadurch doch entscheidend. Es entsteht nämlich als eine neue Art der Verwirklichung menschlichen Seins die Gestalt des Selbstdenkers, der so der bisherigen Schulphilosophie fremd war. In der Scholastik des 17. Jahrhunderts durfte sich bei allem selbständigen Einsatz die Persön-

lichkeit doch niemals hervordrängen. Man pochte wohl auf seine Gelehrsamkeit und Berühmtheit, aber nicht auf seine eigene Meinung; wo man es doch tat, setzte man sich der Gefahr aus, daß der Gegner schon darin eine Widerlegung erblickte. Die sachgebundene Denkhaltung ließ die Vorstellung gar nicht aufkommen, daß es sich um Meinungen des Einzelnen handeln könne, sondern jeder wollte nur darlegen, was in der Wirklichkeit allgemein und für alle in gleicher Weise gegeben ist. Christian Thomas hatte im Rahmen der Schulphilosophie als erster eine neue Denkhaltung verwirklicht, indem er den persönlichen Ursprung seiner Gedanken betonte. Auch darin, wie in so manchem andern, erwies er sich als Vorläufer dieser Spätzeit. Das wurde dann durch Wolff in gewisser Weise wieder zurückgedrängt. Dieser selbst hob sein Ich freilich zur Genüge hervor, wie jede seiner Vorreden erweist; aber er wollte doch wieder ein sachgebundenes Denksystem von allgemeiner Gültigkeit schaffen, und seine Anhänger haben es zweifellos so aufgefaßt, so daß innerhalb der strengen Grenzen seiner Schule kaum ein größerer Raum zur Entfaltung des Ichs verblieb, als früher innerhalb der Scholastik. Jetzt aber mußte die Wendung, die das Denken auf den Menschen und die besondere Eigenart des Einzelnen genommen hatte, eine solche Betonung des Eigenen und Selbständigen in der Denkarbeit nahelegen. Und die Verschiedenheit der in der Vergangenheit herausgearbeiteten Richtungen verpflichtete jeden Denker, sich eine eigene, selbständig begründete Stellung zu suchen. Die besseren Köpfe mußten es als unmöglich empfinden, sich einfach der einen oder andern anzuschließen, da gegen jede doch auch nicht unerhebliche Einwände vorgebracht waren. Man war in seinem Ich zur Entscheidung aufgerufen, und es bedurfte eines neuen und eigenen Einsatzes, um zwischen den widerstreitenden Bedenklichkeiten hindurch seinen Weg zu finden. So forderte die philosophische Lage den Selbstdenker, und die philosophischen Neigungen für eigentümliches Menschentum ermutigten ihn und verschafften ihm leichter Gehör.

Diese Lage war nach wie vor durch den Streit um Wolff und die in ihm hervorgetretenen Gegensätze bestimmt. Es waren damals zwei Bewegungen aufeinandergeprallt, die die äußersten, der Schulphilosophie bis dahin zugänglichen Möglichkeiten bezeichneten und damit in gewisser Weise das Ganze des deutschen Denkens ausmaßen. Nachdem die Gegenbewegung gegen Wolff in Crusius eine Art abschließende Gestalt gewonnen hatte, herrschten

die Systeme dieser beiden Denker vor und forderten in ihrem Gegensatz am eindringlichsten zu einer Besinnung auf die Grundfragen auf, die in beiden eine so verschiedene Antwort erhalten hatten. Der Streit war nicht ausgetragen, und er regte darum immer von neuem das Denken an. Man vernahm nur noch die Stimmen der streitenden Parteien, und die ausgleichende und entscheidende Stimme des Richters fehlte. Kein Wunder, daß mancher glaubte, das könnte vielleicht die seinige sein. Jedenfalls waren, wenn wir nur die rein begriffliche Entwicklung betrachten, durch jenen Streit die Grundfragen in der für die Zeit maßgebenden Gestalt aufgeworfen, und der weitere Fortgang hing davon ab, welche endgültige Antwort oder Antworten man auf sie finden würde.

Zu diesen begrifflichen Voraussetzungen kamen nun aber aus den Zeitumständen noch manche andere Bedingungen, die die Eigenart der versuchten Antworten bestimmten. Einmal machte sich natürlich die große Teilnahme, die sich dem Menschen, seinem allgemeinen Wesen und seinen besonderen Eigenarten, zugewandt hatte, auch in der Stellung und Beantwortung der Grundfragen geltend. Gegenüber dem Seinsbezug des scholastischen und dann wieder des Wolffschen Denkens ist jetzt der Selbstbezug siegreich durchgebrochen. Und so sucht man den letzten Grund alles Seins und Erkennens, wo man ihm neu nachfragt, im Menschen, im Ich oder Selbst. Die einwärts gewandte Richtung hat vorläufig über die auswärts gewandte gesiegt. Damit hängt es zusammen, daß die Wahrheit, die man erstrebt, als eine Kraft des Selbst begriffen wird, als aus Freiheit vom Selbst zu vollziehen, und nicht mehr als eine Gestalt des gegebenen Seins, die als solche nur gefunden und aufgefaßt werden müßte. Wenn der Seinsbezug der Wahrheit selbstverständlich auch niemals aufgegeben werden kann, so liegt der Nachdruck jetzt doch nicht auf ihm, und jedenfalls ist er nicht mehr das erste, von dem ausgegangen wird. Dies ist vielmehr der Selbstbezug, und der Seinsbezug muß aus diesem gewonnen und gerechtfertigt werden. Nicht Seinserfassung, sondern Selbstverständnis ist die Hauptsache, und nur der Selbstdenker kann sich zur Philosophie erheben.

Diese bei Christian Thomas und seinem Kreise vorbereitete, aber doch erst jetzt maßgebend hervortretende Auffassung hat nun noch eine besondere Seite, die mit den geschichtlichen Neigungen der Zeit zusammenhängt. Der Mensch wurde damals ja

auch als geschichtlicher entdeckt, und man begann, in der Geschichte eine Darstellung mannigfaltigen Menschentums und nicht mehr bloß eine Sammlung von Merkwürdigkeiten zu sehen. Die menschliche Geschichte wurde neu gesehen und in ihr auch die Geschichte der Philosophie. Diese war von Brucker in der Hauptsache noch nach Art der alten Doxographen als eine Sammlung von Lehrmeinungen behandelt. Daß diese jedesmal in einem Ganzen zusammenhängen und nur aus diesem verstanden werden können, war ihm fremd. Und am wenigsten dachte er daran, daß dies Ganze in dem lebendigen Denker und seiner Eigenart begründet sein könnte, vielmehr bot er von den Philosophen, ebenfalls nach alter Art, immer nur die äußeren Tatsachen ihres Lebens. Jetzt dagegen beginnt man, die Philosophien als geschlossene Denksysteme zu begreifen, aus deren Ganzheit ihre einzelnen Lehren verstanden werden müssen, und die in der Eigenart des besonderen Denkers ihren Grund haben, eine Eigenart, die wenigstens versuchsweise auch schon mit dem ganzen Geist ihrer Zeit in Zusammenhang gebracht wird. Dabei werden diese Systeme aber zugleich als für die Gegenwart bedeutsam und in ihr fortwirkend angesehen. Dazu hilft eine andere, ebenfalls erst jetzt recht heraustretende Betrachtungsweise. Die einzelnen Lehren werden noch in einem anderen Sinne in ein Ganzes eingereiht; sie werden nämlich in die Entwicklung der verschiedenen Probleme hineingestellt, die man durch die Geschichte der Philosophie hindurch verfolgt. Neben die Systemgeschichte tritt die Problemgeschichte, und auch diese dient dazu, sozusagen die Möglichkeiten des menschlichen Geistes auszumessen. Als wichtigster Vertreter der neuen Geschichtsschreibung nach diesen beiden Seiten kann Tiedemann gelten; aber ähnliche Bestrebungen sind weit verbreitet [1]).

Durch diese geschichtliche Besinnung, der zweifellos eine viel größere Bedeutung für die Entwicklung des philosophischen Denkens beigemessen werden muß, als es gewöhnlich geschieht, werden nun aber der Zeit die großen Systeme der Vergangenheit weit unmittelbarer unter die Augen gerückt, als sie der Schulphilosophie bisher zugänglich waren. Es wurde früher (S. 148 f.) darauf hingewiesen, daß man Wolff nicht gerecht wird, wenn man ihn

1) Vgl. über den Wandel in der Geschichtsschreibung der Philosophie Joh. Freyer, Geschichte der Geschichte der Philosophie im 18. Jahrhundert 1912 S. 49—99.

mit Denkern wie Leibniz oder Descartes in eine Reihe stellt, da seine ganze Arbeit dem Unterricht und nicht der Forschung galt. Und bei den übrigen Lehrern der frühen Aufklärung ist dies beinahe noch mehr der Fall. Zufolge ihrer Haltung bekam die Schule jene großen Denker gar nicht richtig zu Gesicht, weil sie sich immer nur an Einzelheiten ihrer Lehren hielt. Diese erschienen dann, losgelöst aus ihren gedanklichen Verbindungen, ziemlich ausgefallen und wurden mit Vorliebe dazu verwendet, um in ihrer Widerlegung den eigenen Scharfsinn glänzen zu lassen. Das wird jetzt ganz anders. Indem man in dem Gegensatz grundsätzlicher Haltungen selber vor die Grundfragen gestellt ist, muß man sich weit mehr zu jenen Denkern hingezogen fühlen, die wir eben deshalb als große bezeichnen, weil sie auf jene Fragen eine neue und eigentümliche Antwort gegeben hatten. Ob man es ihnen gleich tun konnte, stand zunächst dahin; aber ihnen gleich wollen mußte man aus dem Zwang der Lage heraus, in der man sich befand. Und die neue Art der Philosophiegeschichte ließ einen nun die großen Systeme der Vergangenheit viel deutlicher sehen, als das in früheren Darstellungen der Fall war. Und die Teilnahme am Menschen, auch am großen Menschen und seiner eigentümlichen Leistung, gab manchem den Mut, nach einem höheren Ziele zu streben, als es in der Schule erreichbar war, und zu versuchen, den Namen eines Selbstdenkers zu verdienen. So geschah, was ähnlich aus der Geschichte der Dichtung bekannt ist: der Ruf nach Originalgenies schien sie zu wecken, und es reiften in dieser Zeit die Männer auch auf dem Gebiete der Philosophie heran, die diesem Rufe genügen sollten.

Man sah sich neu den großen Systemen gegenüber und fühlte sich in Auseinandersetzung mit ihnen. Auch dies bedeutete ein Abtragen der Schulwände und einen freieren Ausblick in die Welt. Denn jene Großen hatten nicht nur die Schule belehrt, sondern die Welt bewegt, und so fließt auch in dieser Richtung das Schuldenken in das Weltdenken hinüber. Natürlich treten dabei einzelne Denker besonders heraus. Über Wolff lief der Weg bequem zu Descartes zurück, Christian Thomas zeigte manche Verwandtschaft mit Locke, und so werden die Systeme dieser beiden häufig erörtert. Aber grundsätzlich Neues, das nicht schon in der deutschen Entwicklung vorhanden war, konnten sie nicht mehr beisteuern, und man darf ihren Einfluß auf die deutsche Aufklärung, auch auf diese späte, daher nicht überschätzen. Viel bedeut-

samer wurde es, daß jetzt allmählich das Bild des großen deutschen Denkers vor dem Bewußtsein der Zeit aufstieg und ihr in seiner ganzen Tiefe vertraut wurde, des Denkers, der selber außerhalb der Schule stand, und von dem sie sich deshalb bisher nur wenige Gedanken angeeignet hatte.

Es ist unmöglich, hier eine Geschichte der Leibniz-Renaissance zu geben, die sich in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts vollzog. Sie ist bisher zu wenig beachtet, und ganz abwegig ist die Meinung, daß Leibniz' Einfluß in dieser Zeit schon allmählich verebbte. In Wahrheit stieg er damals mächtig an, aber er machte sich durch so viele Kanäle bemerkbar, daß eine genaue Darstellung nur auf Grund umfangreicher Quellenstudien gegeben werden könnte, eine sehr lohnende Aufgabe, die hier nicht nebenbei erledigt werden kann. Denn der wahre Leibniz war bisher gar nicht richtig bekannt. In die Zeit war nur eingegangen, was Wolff seinem System einverleibt hatte, und dieser hatte gerade die tiefsten Begriffe so veräußerlicht oder verengt, daß ihr wahrer Sinn verloren ging. Der Monadenbegriff wurde nur als letzte Einheit und als Kraftzentrum verstanden, wobei beseelte und unbeseelte einfach nebeneinander gestellt wurden. Von der Monade als Mikrokosmos wußte Wolff nichts. Und die Harmonie verstand er nur als die zwischen Leib und Seele und wollte damit die Lehre vom physischen Einfluß durch eine bessere Hypothese ersetzen. Dagegen war ihm der Gedanke der Harmonie als universeller in der viel weiteren Bedeutung, die sie bei Leibniz hatte, ebenfalls fremd geblieben, und er nahm sie höchstens als die äußere Zweckmäßigkeit in der Verbindung des Einzelnen. Nun hing das gewiß damit zusammen, daß Leibniz nur selten den systematischen Einheitsgrund seiner Gedanken dargelegt und in Abhandlungen und Briefen meist einzelne Fragen behandelt hatte, ohne sie anders als höchstens in Andeutungen auf ihre letzten Voraussetzungen zurückzuführen. Und so werden wir Wolff in der Tat glauben dürfen, daß, als er seine Gedanken ausbildete, man noch nichts von einer „Philosophia Leibnitiana" wußte (Eigene Lebensbeschreibung S. 140 f.). Nachdem sein System aber fertig war, nahm er nichts Fremdes mehr auf. Für seine Schule gilt diese Entschuldigung allerdings nicht. War doch schon 1718 der eine Abriß des Leibnizschen Systems, die Prinzipien der Natur und der Gnade, in der Zeitschrift L'Europe savante veröffentlicht, und den andern, die Monadologie, gab 1720 sogar ein Wolffianer, der allerdings

in Wien Leibniz selber kennen gelernt hatte, Heinrich Köhler, in deutscher Übersetzung heraus (vgl. über ihn Jenaer Philosophie S. 94). Seitdem konnte jeder diese Gedanken lesen, aber die Zeit war offenbar nicht reif für sie, und sie übten keine Wirkung aus. Wie fremd sie ihr blieben, zeigt die in den vierziger Jahren geführte Erörterung, ob die Materie denken könne, was allgemein, aber ohne Auseinandersetzung mit Leibniz, verneint wurde, so von dem Woffianer Meier in seiner so benannten Schrift (1743, 2. Aufl. 1751), die allerdings mehr der Widerlegung des Materialismus gilt, aber in der Tat auch die Voraussetzungen von Leibniz verneint, ferner von dem Mathematiker Leonhard Euler, einem Gegner Wolffs, in der „Enodatio quaestionis utrum materiae facultas cogitandi tribui possit nec ne“ (Opuscula varii argumenti 1746 S. 277 bis 286), und ebenso von Ploucquet in der „Disputatio de materialismo“ (1750) und der Schrift „Principia de substantiis et phaenomenis“ (1753 c. 21).

Jetzt fühlte man sich in der verwandelten geistigen Lage auch zu jenen Hintergrundsbegriffen der Leibnizschen Lehre hingezogen, während Wolff nur die Vordergrundsbegriffe bewahrt hatte. Der Geist dieser Zeit ist mehr von Thomas bestimmt, und Thomas, der ja eine Neigung zur Mystik hatte, stand jenen, gewiß auch ihm unbekannten Leibnizschen Begriffen vielleicht näher als Wolff. Es hat darum eine gewisse symbolische Bedeutung, wenn jetzt manchmal ihrer beider Bilder nebeneinander erscheinen, wie bei Platner auf den Titelblättern. Der Psychologismus der Zeit, wenn er sich ins Metaphysische steigerte, konnte wohl in Leibniz' Monadenbegriff einen angemessenen Ausdruck seiner Weltansicht finden, da alle Wirklichkeit hier als Vorstellung und als Entfaltung eines Innerseelischen erschien. Und die allgemeine Harmonie kam dem ästhetischen Bedürfnis der Zeit entgegen; sie wurde nicht mehr so sehr wie früher religiös-moralisch beurteilt, wo sie der christlichen Auffassung nicht ganz zu entsprechen schien, sondern ästhetisch, wo sie der Überzeugung von der als Schönheit sich darstellenden Vollkommenheit der Welt den tiefsten Ausdruck gab. Auf diese aufnahmebereite Stimmung traf dann die Veröffentlichung der „Neuen Versuche über den menschlichen Verstand“ in der Sammlung von Raspe (1765, deutsch 1778—80), die in der Auseinandersetzung mit Locke so entschieden über den bloßen Psychologismus hinauswiesen, indem sie die Lehre von den angeborenen Ideen entwickelten, und zwar nicht wie bei Descartes als

ein inhaltlicher Besitz des Geistes, sondern als eine mehr formale Richtungsbestimmtheit, die an der Erfahrung ihre Erfüllung finden muß. So wird die Zeit fähig, ein Gesamtbild des Leibnizschen Gedankenwerkes aufzunehmen, wie es ihr in der großen Ausgabe von Dutens (6 Bde. 1768) vorgelegt wurde, eine Sammlung, die deshalb besonders bedeutsam ist, weil sie im Unterschiede zu den meisten späteren Leibniz' Tätigkeit auf allen von ihm bearbeiteten Gebieten zeigt.

Die sämtlichen, jetzt zuerst verstandenen Begriffe der Leibnizschen Lehre haben eine gemeinsame Quelle, den Platonismus. Und so steigt hinter dem Bilde von Leibniz das Platons empor, dessen Einwirkung für die große kommende Wendung der Philosophie von entscheidender Bedeutung werden sollte. Seine Wiederentdeckung in dieser Zeit, an der sich Philologen, Philosophen und Dichter beteiligten, kann hier nicht im einzelnen geschildert werden[1]. Äußeren Ausdruck fand sie in einer seit langem erstmals wieder erscheinenden Gesamtausgabe, der Zweibrücker (1781 bis 1787), zu der Tiedemann 1786 die Argumenta beisteuerte. Da Weisheit und Schönheit jetzt einander naherücken, erwacht ein neues Verständnis für das klassische Altertum überhaupt und gerade auch für Platon. Man kann die ganze Geschichte der Philosophie als ein Wechselspiel platonischen und aristotelischen Geistes ansehen; der demokritische schlingt sich darein, indem er bald mit diesem, bald mit jenem eine Verbindung eingeht und dadurch ein verschiedenes Aussehen gewinnt. In Deutschland war, seit die Renaissance vor der neuen Scholastik weichen mußte, für lange Zeit der Sieg des Aristotelismus entschieden. Er herrschte in der Scholastik wie in der Wolffschen Philosophie, und auch dessen Gegner hatten diesen Bannkreis nicht zu durchbrechen vermocht. Jetzt steigt ein neuer Humanismus empor, und er bringt eine neue Einwirkung Platons. Unter dessen Zeichen steht die nun anhebende große Bewegung der deutschen Philosophie.

Diese Leibniz-Renaissance, die sich zu einer Platon-Renaissance erweiterte, erhielt dadurch noch eine besondere Färbung, daß sie in einer Zeit geschah, da man sich im Zusammenhang mit der Lehre vom Menschen einem starken westeuropäischen Einfluß gegenübersah. Auch dieser soll hier nicht im einzelnen geschildert werden; das ist oft geschehen, und er ist oft überschätzt worden,

1) Vgl. darüber meinen Aufsatz in den Blättern für Deutsche Philosophie Bd. 15, 1941, S. 149—58.

überschätzt vor allem hinsichtlich der Ursprünglichkeit seiner Antriebe. Denn es ist nicht so, daß die neue Bewegung erst durch das Ausland angeregt wäre, geht sie doch auf die ersten Anregungen des neuen Geistes in Deutschland selber bei Christian Thomas zurück, und das Ausländische konnte nur wirken, wo es auf verwandtes Eigenes traf. Das gilt für die psychologischen Neigungen. Aber auch eine mehr erfahrungsmäßige Naturbetrachtung, wie sie dann durch Newton befriedigt wurde, war von dieser Seite wenigstens erstrebt worden, und die phänomenalistische Auffassung der Natur fanden wir schon bei Budde und Wolff. Dies sind die beiden wissenschaftlichen Bewegungen, in die der westeuropäische Einfluß einströmen konnte. Er geht beidemale auf England zurück, auf Newton und auf die englischen Moralphilosophen. Beides hat dann aber auf Frankreich gewirkt und von da aus abermals auf Deutschland. Der Einfluß ist also zweifach bestimmt, unmittelbar von England und vermittelt durch Frankreich. Die französische Vermittlung wurde dabei aber besonders gefährlich, da sie mit der allgemeinen Abhängigkeit der deutschen Gesellschaft von Frankreich sich verband und in gewissen Kreisen geradezu zu einer Art geistigen Fremdherrschaft führte, der gegenüber dann das Englische als Rettung zum Eigenen, Germanischen erschien. Bekanntlich wurde die Wissenschaft weithin französisch dargestellt, beinahe hätte die französische Sprache die lateinische in der Wissenschaft abgelöst, und die großen sprachlichen Errungenschaften der frühen Aufklärung wurden gefährdet, wenn daneben auch die deutsche Sprache beständig fortgebildet und immer gelenkiger wurde.

Diese Überfremdung wäre vielleicht nicht zu einer solchen Gefahr für die deutsche Wissenschaft geworden, wenn sich nicht die Preußische Akademie in Berlin unter Friedrich dem Großen geradezu in einen Ableger französischer Wissenschaft verwandelt hätte. Man weiß, wie sie durch den König selber ganz in dieses Fahrwasser gelenkt wurde[1]). Von Anfang an bediente er sich bei der Reorganisation der Akademie des Rates von Maupertuis, der dann seit 1746 auch offiziell der Präsident war. Wolff lehnte nicht zuletzt deshalb den Ruf nach Berlin ab, weil er dies ausländische Wesen fürchtete. Maupertuis' Vertreter, seit 1759 sein Nachfolger, war Euler, der, ebenfalls ein Anhänger Newtons, der deutschen

1) Vgl. die Darstellung von A. Harnack, Geschichte der Königl. Preuß. Akademie der Wissenschaften zu Berlin Bd. I, 1, 1900, S. 245 ff.

Philosophie eines Leibniz und Wolff ganz ablehnend gegenüberstand. Als auch er 1766 Berlin verließ, übernahm der König selber die Präsidentschaft, holte dabei aber beständig aus Paris den Rat zuerst von d'Alembert, dann von Condorcet ein. Französische Mitglieder wurden deutschen unbedingt vorgezogen, und die wenigen deutschen konnten sich gegen die französische Leitung nicht durchsetzen, obwohl, was an gediegener Wissenschaft geleistet wurde, meist von ihnen ausging. Die philosophische Klasse wurde die längste Zeit von einem überalterten Berliner Rektor geleitet, hierauf wenige Jahre bis zu seinem Tode von Sulzer (1776—79), und war dann lange Jahre ohne Leitung. Ständiger Sekretär war fast während der ganzen Zeit Formey, ein oberflächlicher Vielschreiber, der aus der Berliner Gemeinde der Hugenotten hervorgegangen war. Obwohl er philosophisch als Wolffianer begonnen hatte, war er — auch nach der Seite des Charakters — nicht die Persönlichkeit, um etwas für die deutsche Philosophie durchzusetzen.

In unserem Gebiete hat die Akademie während dieser Zeit daher auch wenig geleistet, manchmal schien die eigentliche Philosophie sogar geradezu aus ihrem Umkreis verbannt. Höchstens betätigte man sich im Sinne der Newtonschen Naturlehre, die gerade durch die philosophischen Berater Friedrichs, Voltaire und Maupertuis, von dem französischen Denken Besitz genommen hatte, oder im Sinne jener psychologisierenden und moralisierenden Lebensbetrachtung, die mehr zu den schönen als zu den strengen Wissenschaften gehörte, und bei der ebenfalls die westeuropäischen Schriftsteller das mindestens nach Friedrichs Meinung immer unerreichte Vorbild abgaben. Das konnte sich noch am ehesten mit Bemühungen verbinden, wie wir sie bei der Lehre vom Menschen kennen gelernt haben, obwohl auch dabei das wärmere Gefühl und der strengere sittliche Ernst der Deutschen nicht zu verkennen ist. Aber zu den wahren Aufgaben des deutschen Nachdenkens, die durch die Vergangenheit der deutschen Philosophie gestellt waren, konnte aus dieser Welt kein unmittelbarer Beitrag erfolgen. Daß die Akademie sich nur der französischen Sprache bediente, mußte sie um so mehr von den tieferen Aufgaben des deutschen Geistes entfernen, die nur in der eigenen Sprache gelöst werden konnten.

So erschien die Akademie manchmal fast wie eine geistige Kolonie von Paris auf deutschem Boden. Wenn damit aber ihre

eigenen Arbeiten für unsere Entwicklung im wesentlichen unfruchtbar blieben, so hat sie doch gerade durch ihre Fremdheit nicht ganz unerheblich auf diese Entwicklung eingewirkt, indem sie den Widerspruch herausforderte. Es geschah dies durch ihre berühmten Preisaufgaben, die mehrfach philosophische Grundfragen zur Erörterung stellten und damit zu deren Behandlung anregten. Die Absicht war dabei meistens — dem Geiste der Akademie entsprechend — der deutschen Überlieferung ungünstig, aber sie riefen auch Arbeiten hervor, die gerade auf dieser Überlieferung fußten und sie der Zeit wieder nahe brachten. Die Fremdheit zwischen Akademie und deutschem Geist zeigte sich dann in den unglücklichen Bewertungen. 1747 erhielt die bedeutende Arbeit Ploucquets über die Monadenlehre nur das sog. Accessit, den Preis dagegen ein Gegner derselben; und ebenso siegte 1755 in der Beantwortung der Frage nach dem Optimismus ein unbedeutender Bestreiter von Leibniz. Als aber in den sechziger Jahren die Abwendung von Wolff immer allgemeiner wurde, krönte die Akademie 1763 unter den Antworten auf die Frage, ob die metaphysischen Wahrheiten derselben Evidenz fähig seien wie die mathematischen, die oberflächliche Arbeit von Mendelssohn, der sie im Sinne Wolffs entschied, und gestand Kants tief eindringender Schrift nur das Accessit zu (vgl. Harnack a. a. O. S. 401—22). So hat die Geschichte zweifelsfrei gegen die Akademie entschieden, und trotzdem muß man zugeben, daß von diesen Preisaufgaben, die viel beachtet wurden, eine ziemliche Anregung ausging.

Durch das fremdländische Wesen erhielt wie gesagt der Rückgang auf den großen deutschen Denker Leibniz noch eine besondere Färbung. Er wurde zu einer nationalen Angelegenheit. Und so gehört überhaupt das Aufsteigen des nationalen Bewußtseins zu den Zügen der Zeit. Dabei zeigte sich besonders die Zwiespältigkeit in der Stellung des großen Königs. Er, der Sieger über die Franzosen, weckte vielfach die nationale Begeisterung, und doch vermochte er selbst den mächtigen Anstieg des deutschen Geistes nicht zu sehen und sprach sich verächtlich über ihn aus. Aber wie wir von Goethe wissen, eiferte gerade dies sein Verhalten die Deutschen an, da sie vor ihm doch auch etwas gelten wollten. Für die Philosophie ist diese nationale Wendung ebenfalls nicht unwichtig. Man wurde sich allmählich, und gerade im Widerspruch gegen das Fremdländische, der großen Anlagen des deutschen Geistes bewußt, die größere Aufgaben stellten und größere

Verpflichtungen auferlegten, als sie in der bloßen Nachfolge der Ausländer geleistet werden konnten. Der deutsche Geist fühlte sich aufgerufen, in Tiefen hinabzusteigen, die nur ihm zugänglich waren.

So sollen hier zuletzt noch einige „Selbstdenker" kurz betrachtet werden, die sich nicht einfach dem Rahmen der allgemeinen Schulphilosophie eingliedern lassen, da sie in selbständiger Forschung an die Grundfragen herangingen, während diese sonst meist als schon in der Überlieferung beantwortet vorausgesetzt wurden. Alle diese Denker sind bekannt und meistens schon in Sonderschriften behandelt; es werden also kurze Hinweise genügen, um sie in die hier verfolgte Gesamtentwicklung hineinzustellen. Dabei ist aber ihr Verhältnis zu der künftigen Philosophie richtig zu verstehen. Meist hat man sie nur als Vorläufer Kants betrachtet und danach bewertet, wie nahe sie der kritischen Fragestellung kamen. Es lag dem die Anschauung zugrunde, daß mit Kant eine ganz neue philosophische Bewegung anhob, die sich dann bis zu ihrer Aufgipfelung in Hegel rein aus sich selbst entwickelte. Heute erkennen wir aber immer deutlicher, wie etwa Fichte oder Hegel zugleich in Bewegungen wurzeln, die nichts mit Kant zu tun haben, und wie sie in manchem unmittelbar an Vorkantisches anknüpfen. Es ist also ein Irrtum zu meinen, daß, wenn man die Entwicklung der Aufklärung bis zu Kant verfolgt habe, sich das Folgende dann sozusagen von selbst ergäbe. Vielmehr ist auch dies Folgende in der früheren Zeit vorbereitet, und man darf sie daher nicht bloß in eine Spitze auslaufen lassen, die auf Kant hinzielt, sondern muß ihr Ergebnis mehr als eine breitere Fläche sehen, auf der seine Nachfolger neben und unabhängig von ihm aufbauen konnten, wenn sie dabei selbstverständlich auch immer von ihm beeinflußt waren. Darum sollen hier diese letzten in der späten Aufklärung erwachsenden Denker behandelt werden nicht nur im Ausblick auf Kant, sondern auf die ganze große Bewegung der kommenden deutschen Philosophie. Übrigens gehört zu ihnen natürlich Kant selber in seinen jüngeren Jahren.

Der Streit um Wolff war das große Ereignis der Aufklärungsphilosophie gewesen, durch das die Grundfragen so aufgerollt waren, wie sie sich der Zeit darstellten. Die Gegenbewegung hatte durch Crusius ihren letzten Ausdruck erhalten, und so hielt der Gegensatz der Systeme von Wolff und Crusius die Fragen offen. In der Fortsetzung dieses Gegensatzes geschah fortan ihre Erör-

terung, so daß jener Streit sich jetzt noch als der eigentlich erregende Antrieb erwies. Die Neigung der einzelnen Denker nach der einen oder andern Seite bestimmt ihre Stellung. Aber da es sich ihnen um die letzten Fragen handelte, wirkten auch noch grundsätzlichere Haltungen herein. Hinter Wolff wurde Leibniz sichtbar, hinter Crusius zwar nicht Christian Thomas — dazu ragte er nicht hoch genug empor —, wohl aber neben Crusius die von Thomas auf die Bahn gebrachte und jetzt erst recht verbreitete Bewegung empirischer Menschenkenntnis und psychologischer Menschendeutung.

Am meisten nach der Seite Wolffs stand Joh. Heinrich Lambert (1728—77), ebenfalls Mathematiker wie jener. Er verfaßte seine philosophischen Hauptwerke um die Mitte der sechziger Jahre, das „Neue Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren" (2 Bde. 1764) und die „Anlage zur Architektonik oder Theorie des Einfachen und Ersten in der philosophischen und mathematischen Erkenntnis" (2 Bde. 1771, nach der Vorrede S. V 1764 geschrieben). Auf Grund dieser beiden Schriften, die man wohl als Logik und Metaphysik bezeichnen kann, hat Otto Baensch in seiner Schrift „Joh. Heinrich Lamberts Philosophie und seine Stellung zu Kant" (1902) seine Lehre dargestellt. Seitdem sind ältere, schon zu Beginn des Jahrzehnts verfaßte Aufsätze gefunden und 1915 und 1918 von K. Bopp (als Ergänzungshefte 36 und 42 der Kantstudien) herausgegeben, die „Abhandlung vom Criterium veritatis" und „Über die Methode, die Metaphysik, Theologie und Moral richtiger zu beweisen". Die zweite ist durch die bekannte Preisfrage der Akademie vom Jahre 1761 angeregt. Durch beide wird seine Grundstellung noch schärfer bezeichnet, und die Selbständigkeit und Eigenart seines Denkens tritt uns darin vielleicht noch eindrucksvoller entgegen. Auf Grund aller vorliegenden Quellen bietet jetzt Rudolf Metz eine schöne neue Gesamtdarstellung in der von Lamberts Geburtsstadt Mühlhausen im Elsaß 1943 herausgegebenen Festschrift „Johann Heinrich Lambert, Leistung und Leben" (S. 7—27). Auch die übrigen Beiträge sind zu beachten und vervollständigen unser Bild. Hier bedarf es darum nur einiger Hinweise auf das in unserem Zusammenhang Wichtige, wobei wir uns vor allem an die Abhandlung vom Criterium veritatis halten wollen.

Es ist Lambert gewiß, daß die Philosophie nur zur wahren Wissenschaft wird, wenn sie zu der Höhe mathematischer Evidenz

erhoben werden kann. Descartes und Wolff sind daher seine Vorbilder (Criterium § 3). Die metaphysischen und logischen Wahrheiten sind ebenso unveränderlich wie die geometrischen, und man muß sie auf gleiche Art apriori herleiten können (ebd. 77). Wenn die Metaphysik auf diesen Grad der Notwendigkeit gebracht wird, wird sie ebenso einleuchtend wie die Meßkunst (78). Was bei Descartes die Klarheit und Deutlichkeit bedeutete, das sucht Lambert in der Harmonie der Begriffe (15). Die Hauptschwierigkeit macht das Finden der einfachen Begriffe. Sie dürfen nicht aus der Erfahrung genommen werden, vielmehr wirft Lambert Wolff vor, daß er nur zuerst das Gebäude der Metaphysik apriori aufführe, nachher aber, wie Aristoteles gleich anfangs, auf Erfahrungsbegriffe falle (86). Vielmehr sollen sie aus dem inneren Sinn hergeleitet werden, und zwar so, daß sie auch ein „Egoist" einräumen muß, d. h. also, daß ihre ideale oder reale Deutung unentschieden bleibt (80). Es sind Bestimmungen, in denen Sache, Begriff und Wort am beständigsten beisammen bestehen (84). Diese Tafel der Kategorien, auf die so besonders Lamberts Augenmerk gerichtet ist, übernimmt er dann allerdings in der Hauptsache von Locke (Organon Bd. 1 S. 477 und 498, noch ausführlicher Architektonik Bd. 1 S. 41, und dazu Baensch S. 18—22). Sie sind wie bei diesem nur einfach empirisch aufgegriffen, und ein Verfahren, ihre Notwendigkeit und die Notwendigkeit ihres Zusammenhangs aufzuweisen, fehlt.

So ist Lambert ein Mahner zu einer strengen Methode, und es ist ihm gewiß, daß nur durch sie die Weltweisheit den Zustand beständiger Veränderung überwinden kann (Criterium § 20). Diese Erinnerung war wichtig in einer Zeit, da die Philosophie in methodische Haltlosigkeit zu versinken drohte oder sich selbst gegenüber der Psychologie aufgab. Und die Verbindung der Philosophie mit der Mathematik in der Vergangenheit bot hierfür die beste Anknüpfung. Aber diese Methode genügte nicht mehr, denn sie versagte bei den Grundbegriffen, die daher um so unmethodischer aus der Erfahrung aufgenommen werden mußten. Es käme also darauf an, eine andere Methode zu entwickeln, die von vornherein den Inhalt mit umgriffe und ihn zu der gleichen Notwendigkeit steigerte, die in der Nachfolge der Mathematik immer nur für die Form gewonnen werden konnte. Eine solche Methode suchte Kant in seiner transzendentalen Logik, und Hegel führte sie in seiner Dialektik durch, indem er sie in bewußten Gegensatz zur mathe-

matischen stellte. Sie beanspruchten dafür den gleichen Grad der Gewißheit wie für diese, einer Gewißheit aber, die nicht nur die formalen Beziehungen, sondern auch den erfüllenden Gehalt betreffen sollte.

Ähnliche Voraussetzungen, aber ganz andere Gewichtsverteilungen wie bei Lambert finden sich bei Joh. Nikolaus Tetens. Sein Hauptwerk, die „Philosophischen Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung" (2 Bde. 1777) kann hier beiseite bleiben, da es wesentlich zur Lehre vom Menschen gehört. Sein Gehalt, wie überhaupt der der ganzen Philosophie von Tetens, ist in dem Buche von Übele, „Johann Nikolaus Tetens nach seiner Gesamtentwicklung betrachtet" (Kantstudien, Ergänzungsheft 24 1911) behandelt; auf dies sei für alles Einzelne hingewiesen. Die hier verfolgte Frage wird von Tetens vor allem erörtert in der Einladungsschrift zur Eröffnung seiner Vorlesungen in Bützow, „Gedanken über einige Ursachen, warum in der Metaphysik nur wenige ausgemachte Wahrheiten sind" (1760), und in der ans Ende seiner Bützower Tätigkeit fallenden Schrift „Über die allgemeine spekulativische Philosophie" (1775). Der Standpunkt ist vielleicht nicht ganz der gleiche geblieben; in der zweiten Schrift wird mehr Nachdruck auf das Psychologische gelegt, und außerdem waren inzwischen wichtige Schriften Kants erschienen, die nicht ohne Wirkung auf Tetens blieben. Aber die allgemeinen Ansätze sind doch wohl unverändert.

Auch bei Tetens wirkt der Gedanke nach, daß eigentlich die Metaphysik zu der gleichen Gewißheit erhoben werden müßte, wie die Mathematik. Aber er ist sich der Schwierigkeiten eines solchen Unternehmens mehr bewußt als Lambert, Schwierigkeiten, in denen die Ursache liege, warum in der Metaphysik nur wenige ausgemachte Wahrheiten sind. Er weiß genauer als Lambert von den Unterschieden der metaphysischen und der mathematischen Erkenntnis, worin wir wohl eine Wirkung der Gegenbewegung gegen Wolff sehen dürfen. Allerdings schreibt er 1760 noch in den „Gedanken" (§ 5): „Ein gewisser großer Mathematiker in Deutschland (Lambert?) hält es für unglaublich, daß unsre Erkenntnis von den Größen allein so sehr deutlich sein könne, von den übrigen Dingen aber nicht, und scheint der Vernachlässigung der mathematischen Methode die Streitigkeiten der Philosophen beizumessen. Das Folgende wird zeigen, daß dieser Gedanke mehr Grund habe, als es anfangs scheint". Aber alle Mängel könnten

daraus nicht erklärt werden. Und die Gründe, die Tetens dann für jene Vernachlässigung anführt, liegen weniger in dem Belieben der metaphysischen Denker, als in dem Wesen der metaphysischen Gegenstände selbst. Denn die Mathematik kann Begriffe zugrunde legen, deren Klarheit und Deutlichkeit vollkommen ist, während das bei der Art der metaphysischen Begriffe nicht möglich ist, sondern diese enthalten immer noch vieles Verworrene und Dunkle (§ 6—7). Und doch müßte hier die Zergliederung und damit Verdeutlichung noch weitergehen als in der Mathematik. Denn die allereinfachsten mathematischen Begriffe sind ontologisch betrachtet schon zusammengesetzt. Die Mathematik kann sich mit ihnen begnügen, weil sie es nur mit einer Art der Bestimmungen, nämlich der Größe, zu tun hat, während die Gegenstände der Ontologie viel weitläufiger und mannigfaltiger sind, so daß manches in der Mathematik undeutlich bleiben kann, was in der Metaphysik noch genauer verdeutlicht werden müßte (§ 8). Das wird dann näher aufgezeigt an den einfachen Ideen, bei denen die Metaphysik als ihren letzten Voraussetzungen stehen bleiben muß (10). Es sind die einfachen Empfindungen (11) und die durch Abstraktion gebildeten allgemeinsten Begriffe, wie Etwas, Nichts, u. dgl., die zuletzt ebenfalls aus den Empfindungen stammen (12). In beiden ist mancherlei Undeutliches, und besonders ist unbestimmt, wieviele solcher Ideen es jedesmal gibt. Also stehen auch bei Tetens Lockescher Sensualismus und Wolffsche Ontologie nebeneinander. Aber im ganzen gibt er jenem den Vorzug und meint, es sei noch am besten, auf die Empfindungen zurückzugehen (14). Die andern Schwierigkeiten der Metaphysik liegen in der Vieldeutigkeit ihrer Benennungen (15—24) und darin, daß es nur schwer gelingt, die Möglichkeit realer Begriffe zu erweisen (27—32). Immerhin zeigt die Mathematik, daß diese Fehler vermieden werden können (33). Woran es hauptsächlich noch fehlt, sind psychologische Erfahrungen (34—35). Allerdings bleibt bis zuletzt der Zweifel, ob die in der Metaphysik gesuchten Wahrheiten nicht den Bereich des menschlichen Verstandes überschreiten (36). So gibt Tetens die Nachahmung der mathematischen Methode nicht auf und hofft, sie durch eine Begründung auf Psychologie zu ermöglichen, erkennt aber die großen Schwierigkeiten, die sich einem solchen Unternehmen wegen der Ungleichartigkeit der Gegenstände widersetzen.

Der Einfluß der empirischen Denkweise hat sich vielleicht in

der zweiten grundlegenden Schrift „Über die allgemeine speculativische Philosophie“ noch verstärkt. Sie steht unter der Wirkung der inzwischen erschienenen Schriften Kants, vielleicht hat sogar dessen Dissertation von 1770 sie veranlaßt (Übele S. 103). Man weiß zumal aus den kantischen Schriften der sechziger Jahre, wie sehr damals der empirische Gedanke vordrang. Er, der in der deutschen Philosophie seit Thomas immer lebendig war und sich in der Lehre vom Menschen entfaltete, hat jetzt durch den Einfluß von Locke und Hume einen starken Rückhalt bekommen. Das Ideal einer mathematisierenden Methode wird von Tetens allerdings nicht aufgegeben, und keineswegs will er sich einfach der bloß beobachtenden Philosophie der Engländer anschließen, sondern betont mit starkem Nationalgefühl die Überlegenheit der deutschen Fragestellungen, die auf eine durch bloße Erfahrung nicht zu gewinnende Grundwissenschaft dringen (S. 84—94 der Originalausgabe, in dem 1913 von Übele besorgten Neudruck der Kant-Gesellschaft am Rande). Sogar die Scholastik wird in diesem Zusammenhang wohlwollend erwähnt (S. 85 f.). Und so bleibt die Ontologie das eigentliche Ziel. Aber die Hauptschwierigkeit wird jetzt darin gesehen, wie wir uns der Wirklichkeit der in ihr entwickelten Grundsätze und Grundbegriffe versichern können. Tetens nennt das die „Realisierung“ (S. 35 ff.), was offenbar Kants Frage nach der objektiven Gültigkeit unserer Begriffe entspricht. Diese Realisierung wird bei den Grundsätzen durch den Nachweis vollzogen, daß sie allen Menschen gemeinsam sind und also unlösbar mit unserer Verstandestätigkeit zusammenhängen (S. 37 f.). Die Grundbegriffe dagegen müssen durch Rückführung auf die Empfindungen realisiert werden, aus denen sie gezogen sind (S. 48 f.). Besonders muß dabei darauf geachtet werden, daß sich nichts von der Phantasie Empfangenes einmische (S. 64 f.).

Als letzte Grundlage gewinnt so Tetens doch wieder nur die rein empirische, psychologische. So sehr er betont, daß man sich nicht bei den Ergebnissen der Beobachtung beruhigen dürfe, sondern darauf ein ontologisches System errichten müsse, und so nachdrücklich er dabei auf Leibniz hinweist, wobei er dessen fruchtbares „nisi intellectus ipse“ aber ablehnt (S. 54 Anm.), so weiß er diesem System doch nur auf dem Wege Lockes und Humes einen Gehalt zu gewinnen. Allerdings erinnert sein Gedanke, daß die im Wesen des Verstandes liegenden Grundsätze als real, d. h. objektiv gültig, angesehen werden dürfen, deutlich

an Kant. Dagegen bleibt ihm die echte ontologische Fragestellung fern, betont er doch von Anfang an, daß wir es nicht mit den Sachen außer unserm Verstande, sondern nur mit unsern Vorstellungen derselben zu tun haben (S. 6). Die Ontologie ist also nur ein Glied in dem übergreifenden Zusammenhang der Lehre vom Menschen. Auch das erinnert an Kant. Wenn Tetens dabei dem Psychologismus entgehen möchte, so scheint er eher einen Ausweg in der Richtung auf den französischen Naturalismus zu suchen, wenn er „eine Art physischer Metaphysik“ wie die Robinets und Bonnets erhofft (S. 21).

Der Fragenkreis, in dem sich das Denken von Lambert und Tetens bewegt, geht zweifellos in Deutschland auf den Streit um Wolff zurück, wenn sie auch nicht unmittelbar an ihn anknüpfen. Einerseits soll die Strenge der Denkform bewahrt bleiben, wie sie Wolff gewonnen hatte, anderseits soll aber auch die Realitat gesichert werden, an die seine Gegner erinnerten und die sie bei ihm gefährdet sahen, die Realität, die nur aus der gegebenen Erfahrung gewonnen werden kann. Lambert, der Mathematiker, bemühte sich mehr um die Denkform, Tetens, der Psychologe, legte mehr Nachdruck auf den unmittelbar von uns erlebten Gehalt. In diese Welt gehört der vorkritische Kant. Mit Lambert und Tetens fühlte er sich im gleichen Streben verbunden, und die geistigen Fäden laufen zwischen ihnen hin und her. Nur erwächst das kantische Denken von vornherein auf einem breiteren Boden. Das hat seinen Hauptgrund natürlich in der höheren Genialität des großen Denkers; man kann aber auch an das so viel reichere philosophische Leben an der Königsberger Universität erinnern, wo eigentlich alle Richtungen vertreten wurden, und das so einen besondern Anreiz bot, sich auf die verschiedensten einzulassen (s. o. S. 117—21, 208—10).

Es kann hier nicht die Aufgabe sein, Kants Entwicklung darzulegen. Das gehört in die Kant-Forschung, und der Verfasser glaubt um so eher davon absehen zu dürfen, als er im zweiten und dritten Kapitel seines Buches über Kant als Metaphysiker (1924) diese Entwicklung gezeichnet hat, und zwar gerade schon im Hinblick auf den aus dem Wolff-Streit erwachsenen Gegensatz von Wolff und Crusius. Nur an die Hauptzüge, die sich in die hier verfolgte Linie einreihen, sei erinnert.

Von Anfang an ist es das Verfahren der Metaphysik, was Kant beschäftigt, und zwar deutlich in der Spannung, die durch den

Gegensatz zwischen Wolff und Crusius bezeichnet ist. Schon in seiner ersten eigentlich philosophischen Schrift, der „Nova dilucidatio“ (1755) handelt es sich hierum, und es wird noch ziemlich äußerlich zwischen beiden Denkern vermittelt. Das höchste Dasein, das Gottes, wird als von dem Satz des Grundes nicht betroffen und damit als eine außerbegriffliche Realität hingestellt. Entscheidend sind dann die bekannten Schriften der sechziger Jahre, besonders die von 1763/64. Sie sind der eigentliche Beitrag Kants zu der Problemlage, wie wir sie in den gleichzeitigen Schriften von Lambert und Tetens finden, und es beschäftigt ihn die gleiche Frage, deren Herkunft aus dem Streit um Wolff unverkennbar ist. Auf der einen Seite soll die Strenge der metaphysischen Methode nicht aufgegeben werden, anderseits aber besteht die Gefahr, daß sich der Gegenstand dann in bloße Denkzusammenhänge verwandelt und der reale Gehalt verloren geht. Notwendige Denkform und realer Gehalt, beide machen ihre Ansprüche an die Metaphysik geltend. Wie aber sind sie zu vereinigen, da sie sich doch auszuschließen scheinen? Denn die Notwendigkeit kann nur bewahrt werden in dem Bereich reiner Begriffsgestalten, und der Gehalt scheint in seiner bloßen Gegebenheit immer etwas schlechthin Zufälliges hinzuzubringen. Diese Spannung zu lösen und hier eine Vermittlung zu gewinnen, ist Kants damaliges Bemühen, eine Frage, die ja als wesentliches Glied noch in den Zusammenhang seiner kritischen Philosophie eingeht. Aber freilich scheint ihm zunächst eine solche Lösung mehr und mehr nur möglich durch Verzicht auf die eigentlich positiven, synthetischen Aufgaben der Metaphysik und Beschränkung auf die analytische Vorfrage, nämlich das Finden der Grundsätze.

Die einfache Nachahmung der mathematischen Methode wird von vornherein abgelehnt. Dafür ist sich Kant des Unterschieds der Wissenschaften zu sehr bewußt, und die besonders von Hoffmann entwickelten und von Crusius aufgenommenen Gedanken hierüber sind ganz in sein Denken eingegangen. Die Begriffe setzen für ihre Wahrheit ein außerbegriffliches Dasein voraus, und das Dasein ist keine begriffliche Bestimmung eines Dinges, sondern die absolute Position desselben, mit Bezug auf welche alle Prädikate allein gelten. Es ist deshalb — und auch dies weist deutlich auf Crusius zurück — streng zu scheiden zwischen begrifflicher und realer Verknüpfung, zwischen dem logischen Widerspruch und der realen Repugnanz. Während daher die Mathe-

matik von Sätzen ausgehen kann, die sie einfach durch begriffliche Bestimmung festlegt, ist dies in der Metaphysik nicht möglich, da es dieser gerade um den realen Gehalt ihrer Sätze zu tun ist. Deshalb ist für Kant, wie für Lambert und Tetens, die Frage nach den ersten Grundsätzen besonders dringlich und fragwürdig. Aber er ist weit entfernt, sie in so einfacher Weise zu lösen wie diese, indem sie unter Anknüpfung an Locke auf die Empfindungsgrundlage zurückgingen und damit ein derart irrationales Moment einführten, daß darauf niemals eine streng begriffliche Methode entwickelt werden konnte. In dieser theoretischen Grundfrage ist Kant niemals dem Einfluß der Engländer erlegen, und nur auf praktischem Gebiete wollte er damals im Sinne der englischen Moralisten die Grundsätze im Bereiche des Gefühls suchen. Die theoretischen Grundsätze dagegen schienen ihm weit schwerer zu finden und sie zu suchen, eine wichtige und für die nächste Zeit vielleicht die einzige Aufgabe der Metaphysik. Sie muß dafür eine Analyse der Erfahrung durchführen, um deren allgemeine Grundgestalten herauszustellen. An dieser Stelle zweigt der Weg Kants deutlich von dem Lamberts und Tetens' ab, und zwar mit Recht, denn die Empfindung zugrunde zu legen, heißt von vornherein auf jede Notwendigkeit der metaphysischen Erkenntnis verzichten und damit den Hauptvorteil der deutschen Metaphysik zugunsten der englischen Erfahrungslehre preisgeben. Kant sucht vielmehr allgemeingültige Bestimmungen der Erfahrung, auf deren Boden ein allgemeingültiges Verfahren entwickelt werden könnte, ein Bemühen, das schließlich in die Lehre von den Kategorien einmündet, von denen einige, wie Dasein, Ursache u. a., schon jetzt auftauchen. Aber eine wirkliche Befriedigung konnte eine solche Arbeit nicht geben, da damit eben doch den inhaltlichen Aufgaben der Metaphysik, auf die es eigentlich ankam, kein Genüge geschah. Und je schwieriger diese Grundbegriffe bei genauerer Analyse erschienen (vgl. besonders die Erörterung über die Kausalität am Ende der Schrift über die negativen Größen), um so ferner mußte die Möglichkeit jener positiven Arbeit rücken. So nehmen bekanntlich Kants Zweifel mit Bezug auf die Metaphysik im Laufe der sechziger Jahre zu, und in den „Träumen“ scheint ihre Möglichkeit ganz zu entschwinden, eine Skepsis, die ähnlich bei Tetens durchklingt.

Diese drei Denker gehören offenbar zusammen: ihnen gemeinsam ist die Frage nach dem Verfahren der Metaphysik, sie suchen

dasselbe zu erneuern, und Ausgang und Ziel ihrer Fragestellungen ist dabei ähnlich. Man versteht, daß sie ein Gefühl der Zusammengehörigkeit hatten. Es ist die Linie, die unmittelbar auf Kants späteres Werk hinläuft. Die beiden andern konnten dies Ziel nicht erreichen, weil Lambert in dem Gedanken der mathematischen Methode, Tetens in der Lehre vom Menschen befangen blieb. Bei Kant ist die Frage am tiefsten angelegt, aber um sie zu lösen, bedurfte es noch ganz anderer Hilfsmittel, als sie ihm die Philosophie der Aufklärung bot.

Neben dieser auf Kant hinlaufenden Linie gab es in den damaligen Fragestellungen noch andere Möglichkeiten, die andere Bewegungen der späteren Zeit vorbereiteten. Nach einer ganz andern Richtung behandelte Ploucquet die philosophischen Grundfragen. Seine Lehre hat Karl Aner, „Gottfried Ploucquets Leben und Lehren“ (Dissertation Bonn 1909), dargestellt, hier sollen daher nur die in die Zukunft weisenden Züge hervorgehoben werden. Abgesehen von einzelnen frühen Schriften und den als „Commentationes philosophicae selectiores“ (1781) gesammelten Abhandlungen liegt seine Philosophie vor allem in seinem mehrfach bearbeiteten Hauptwerk vor. Es führt die Titel: „Principia de substantiis et phaenomenis“ (1753), „Fundamenta Philosophiae speculativae“ (1759), „Institutiones Philosophiae theoreticae“ (1772), „Elementa Philosophiae contemplativae“ (1778) und „Expositiones Philosophiae theoreticae“ (1782). Die Hauptlehren sind schon 1753 vorhanden, und die Schrift bleibt seit 1772 so gut wie unverändert.

Unverkennbar läuft die Richtung, die Ploucquet einschlug, auf die Gedankenwelt seiner großen Landsleute Hegel und Schelling hin. Es ist das Verdienst von Robert Schneider (Schellings und Hegels schwäbische Geistesahnen 1938 S. 108—10, 138—39), Ploucquet unter ihre Geistesahnen eingereiht zu haben. Dieser Gedanke läßt sich vielleicht noch weiter verfolgen, als es von Schneider geschehen ist. Das Bezeichnende tritt besonders deutlich heraus, wenn wir Ploucquet mit den bisher besprochenen Denkern vergleichen.

Deren Arbeit, die in Kants Lehre gipfelte, galt dem Verfahren der Philosophie, der Weise des Erkennens; Ploucquets Denken dagegen ist ganz auf den Inhalt gerichtet, er fragt dem Sein und nicht dem Erkennen nach. Seine Werke liegen daher nicht nach der logischen und psychologischen Seite, sondern durchaus nach

der metaphysischen. Die Ontologie ist ihm die eigentliche Grunddisziplin, Prinzipien der Substanzen und Phänomene heißt ursprünglich sein Hauptwerk [1]). Wenn unter den andern z. B. Tetens gelegentlich von Ontologie redete, so wandelte er sie ins Psychologische ab. Hier dagegen bleibt, wie später bei Schelling und Hegel, die volle metaphysische Fragestellung bewahrt, während sich in Schwaben die Lehre vom Menschen nicht so durchsetzte. Man möchte Ploucquet daher als das Bindeglied zwischen Wolff und Hegel ansehen. Die scholastisch-wolffische Überlieferung wird hier deutlich fortgesetzt, indem die Ontologie als die Lehre von den allgemeinen Affektionen der Dinge bezeichnet wird (Fundamenta § 392). Und doch ist ein Unterschied von Wolff deutlich. Denn die auf die Ontologie aufgebauten Disziplinen, die Theologie, Kosmologie und Psychologie, werden nicht wie bei diesem säuberlich nebeneinandergestellt, sondern sie durchdringen einander und könnten voneinander abgesondert gar nicht vollständig behandelt werden (Principia, Vorrede). Auch hierbei ist man auf dem Wege zu den großen Schwaben, die ebenfalls die Gebiete mehr ineinanderfließen lassen (vgl. das oben S. 223 f. über Canz' ens morale Gesagte). Dabei hat natürlich die Theologie überall das Übergewicht und greift in sämtliche Gebiete ein; die theologische Wurzel aller Ausführungen Ploucquets ist deutlich (Aner S. 60—63), was abermals an die späteren schwäbischen Philosophen erinnert.

Dies zeigt sich schon bei der Behandlung des Seinsbegriffs selbst, der entschieden auf den Gottesbegriff zurückgeführt wird. Das unendliche Seiende ist das Prinzip der Existenz seiner selbst und alles andern (Fundamenta § 701, Institutiones, Metaphysica s. 1); alles entspringt aus der unendlichen Substanz (Commentationes S. 394 ff.). Der Kampf gegen den Materialismus liegt Ploucquet daher sehr am Herzen. Schon im Jahre 1750 war er zum Antritt seiner Professur in Tübingen in ihn eingetreten („Disputatio

---

1) Ob diese Verwendung des Worts Phänomen unter die Anregungen zu Hegels Titel „Phänomenologie" zu rechnen ist? Oetinger redet — vielleicht im Anschluß an Ploucquet — nur gelegentlich mit Bezug auf den von ihm hochgeschätzten Hippokrates von einer phänomenologischen Art („Die Philosophie der Alten", 1762, S. 121, 151—56 und „Swedenborgs u. a. irdische und himmlische Philosophie" Bd. 2, 1765, S. 214). Eine so grundlegende Bedeutung, wie es nach Schneider S. 58—60 den Eindruck macht, scheint das Wort bei ihm aber nicht zu besitzen.



philosophica de materialismo"), und er zieht sich durch alle seine Schriften hindurch. Besonders kann die Auseinandersetzung mit Helvetius (Commentationes Nr. 5, 1759) erwähnt werden.

So dringt Ploucquet an der Hand der Seinsfrage in die großen metaphysischen Probleme ein. Er sprengt dabei den Rahmen des der Schulphilosophie Erreichbaren und gelangt in spekulative Tiefen, die ihr bisher verschlossen waren. Den Zugang hat ihm hier zweifellos Leibniz geöffnet, mit dem er sich von frühe an selbständig beschäftigt hat. Es sei daran erinnert, daß schon Bilfinger den Leibnizschen Gedanken der Harmonie besonders betonte. Eine der ersten Schriften Ploucquets sind die ohne seinen Namen gedruckten „Primaria Monadologiae capita" (1747), eine Bearbeitung der Preisaufgabe der Berliner Akademie, in der er die Lehre von den einfachen Elementen, aber in der Hauptsache nur als eine naturphilosophische Theorie, darstellt und gegen Einwände verteidigt. Es bedeutet das im Grunde nur eine Stellungnahme in dem Streit um die unendliche Teilbarkeit, die von Ploucquet hier und in seiner Schrift „Methodus tractandi infinita in Metaphysicis" (1748 c. 4) abgelehnt wird. Wichtig ist dabei, daß Raum und Zeit mit Leibniz als Formen der Ordnung der Phänomene aufgefaßt werden, die die existierenden Realitäten oder Substanzen voraussetzen. Wenn er daher in der Vorrede zu den Principia (1753) sagt, daß er die Lehre von den Monaden jetzt aufgegeben habe, so ist darauf nicht zuviel Gewicht zu legen und darin nicht etwa ein Abrücken von Leibniz überhaupt zu sehen. Er bezieht diesen Wandel seiner Auffassung nur auf die Elemente der materiellen Phänomene, und die Monadologie als metaphysische Lehre und nach ihrer spekulativen Tiefe wird davon nicht berührt, wie sie auch in den Primaria capita nicht zur Darstellung kam. In den metaphysischen Grundlehren fühlt er sich vielmehr auch jetzt Leibniz nahe (vgl. Principia § 196). Nicht einmal den Begriff der Monaden gibt er auf, da er den ersten Teil der Principia, wo er die Substanz für sich betrachtet, als Monadologie bezeichnet, und im spekulativen Sinne verteidigt er auch hier die Monadenlehre (§ 26—38). Viel wichtiger ist, daß Ploucquet in der Auffassung des Seins Leibniz nahe kommt und damit einen metaphysischen Gedanken erneuert, der der Aufklärung ganz fremd gewesen war. Denn er faßt das Sein als von geistiger Art, als eine geistige Äußerung.

Zunächst in äußerer Anknüpfung an Descartes, aber auch an

Wolff, begründet Ploucquet die Aktualität der Substanzen in der Selbstgewißheit des Ichs, aus der die Gottesgewißheit abgeleitet wird (Principia c. 1). In mir selbst beobachte ich nun als das Wesen der Substanz die manifestatio mei ipsius (c. 2 § 17), ein Begriff, der für Ploucquet grundlegend wird. Das Principium manifestativum ist etwas Absolutes; wobei die manifestatio der perceptio gleichgesetzt wird (§ 18). Der Wille ist eine Weise des Intellekts (§ 160). Die Substanz ist ein aktives Prinzip, und agere bedeutet letzthin: „aliquid in se exprimere, seu formare aliquam imaginem seu sibimet ipsi esse manifestum“ (20). Jede Substanz ist also sibi manifesta, oder sie ist ein principium sui manifestativum (20). So auch die unendliche Substanz (39—40). Und weil Ploucquet dies als Formprinzip der Substanz ansetzt, glaubt er jetzt von den punktuellen Einheiten absehen zu dürfen (96). Er hat also in Wahrheit Leibniz' Monadenbegriff in einem äußeren Sinne aufgegeben, um ihn in einem tieferen wieder aufzunehmen. Übrigens heißt es schon in den Primaria capita (§ 52): manifestatio sui est primum intelligibile in substantia, und die Substanz sei unitas se manifestans. Und in der Dissertation über den Materialismus (§ 8) wird existentia = manifestatio = primum cogitabile post nihilum gesetzt und (§ 10) die perceptio als ipsissima sui manifestatio bezeichnet. In den Fundamenta (1759) wird dann etwas weniger kühn die manifestabilitas als subjektive und objektive unterschieden; jene ist die Vorstellung, diese kommt den materiellen Dingen zu (§ 496—98). Hier tritt dann dafür auch der Begriff der intelligibilitas ein (§ 398), und mehr im Sinne der scholastischen Tradition wird das ens als das intelligibile bestimmt (§ 396, vgl. auch Thomas' perceptibilitas oben S. 55 f.), während die manifestabilitas nur als eine Affektion unter andern erscheint. Aber noch in den Observationes, die er 1763 im Anschluß an Kants Schrift über den Gottesbeweis anstellt (Commentationes Nr. 8), bezeichnet er ohne Einschränkung die manifestabilitas als characterem existentiae (S. 138) [1]).

Dieser Begriff wird nun bei Ploucquet dadurch noch besonders wichtig, daß er mit ihm die Frage nach dem Zusammenwirken der Substanzen zu beantworten sucht. Er löst sie nämlich, indem er auch hier Leibniz, vor allem aber Malebranche, nahe kommt (Principia § 196), eine Einwirkung Malebranches auf die deutsche

1) Den Begriff der manifestatio übernahm Oetinger, s. R. Schneider S. 139.

Philosophie des 18. Jahrhunderts, die vereinzelt dasteht, aber eine Brücke zu Schelling und Hegel schlägt. Später nannte man das Spinozismus; aber hier sieht man, daß in Wahrheit der Weg zu Malebranche für die Deutschen viel näher war als der zu Spinoza. Ploucquet sagt, daß nur im Rückgang auf Gott, die Quelle jeder Existenz, die Wirkung der Substanzen aufeinander erklärt werden könne (Principia § 187 ff.). Ist doch das endlich Existierende eine Wirkung der realen Repräsentation Gottes, seine Ideen sind die wahren Quellen jeder Existenz (189—190). Die Verbindung der Substanzen untereinander ist nichts anderes, als die Verbindung der Vorstellungen in Gott als ihrem Zentrum (200—202). So erklärt sich auch die Wirkung der Dinge auf unsere Sinne, denn die Sinne des Menschen drücken einen Teil der visio Dei realis aus (217); in den repraesentationes Dei reales wurzelt das commercium mentis et corporis (497). Dieselbe Lehre legt er in den Fundamenta dar (z. B. § 656—57, 680, 795). Es wird also die Frage nach der Gemeinschaft der Substanzen nicht in jener individualistischen Weise gelöst, die der Aufklärung nahe lag, sondern durch Rückführung jedes Einzelnen auf die absolute Substanz, die als lebendiger Geist Alles erzeugt und verbindet. Daß Ploucquet hier der Geistmetaphysik eines Hegel und Schelling nahe kommt, ist deutlich.

Auch gewisse, bei diesen wichtige Einzelprinzipien werden gelegentlich berührt. Auf das principium luctae (Institutiones S. 381) hat schon Schneider (S. 108—10) aufmerksam gemacht; man kann dabei auch an Kants Konstruktion der Materie aus entgegengesetzten Kräften denken. Die lex gradationis (Fundamenta § 832) läßt sich ebenfalls anführen: „In rerum varietate observamus gradationem aliquam tam in internis, quam in externis rerum perfectionibus“.

Von einer eigentlichen Einwirkung Ploucquets auf Schelling und Hegel wird man übrigens kaum reden dürfen, wenigstens sehe ich nicht, daß in der gründlichen Durchforschung ihrer Tübinger Studienzeit durch Haering und Glockner solche Verbindungsfäden zutage gekommen wären. Bedeutsam ist nur, daß die allgemeine Richtung, die sie einschlugen, sich schon in der schwäbischen Schulphilosophie des 18. Jahrhunderts anbahnte.

Neben diesen beiden Gedankenkreisen ist schließlich noch ein dritter zu erwähnen. Wenn wir bei Lambert am meisten das formale Ideal strenger Methodik fanden, das auf Wolff zurückgeht,

so wirkt auch dessen Gegenbewegung fort, die in Crusius gipfelte, und zeigt sich in einer realistischen Richtung. Der Hauptübermittler dieser Gedankenwelt an die Folgezeit ist Franz Volkmar Reinhard, der auf der von Crusius ausgehenden Linie stand (s. o. S. 295 f.), allerdings auch manche andere Anregung aufnahm. Leider hat er philosophisch nichts Umfassendes veröffentlicht, so daß wir uns eine Vorstellung von dem Inhalt seiner philosophischen Vorlesungen nur nach Nachschriften derselben machen können, die sich aus dem Nachlaß H. L. Heubners im Besitz der Bibliothek des Prediger-Seminars in Wittenberg befinden[1]). Es sind zwei Bände, von verschiedenen Händen geschrieben, und zwar ein zweiter und ein dritter Band, während der erste fehlt. Nach einer Bemerkung am Beginn des Vorhandenen enthielt er die Psychologie und, in sie eingebaut, Logik und Ästhetik. Der nächste Band, also von den vorliegenden der erste, enthält die Metaphysik, die in die drei Teile der Ontologie (§ 104—117), der Natürlichen Theologie (§ 118—37) und der Kosmologie (§ 138—45) zerfällt. Der letzte Band bringt die praktische Philosophie und handelt in vier Abschnitten von den allgemeinsten Gründen der Sittlichkeit und von den Pflichten des Menschen gegen sich selbst, gegen die Mitgeschöpfe und gegen Gott. Es ist also eine geschlossene Darstellung des ganzen Systems. Gelegentliche Randbemerkungen des Nachschreibers verraten uns, daß Reinhard über die Kosmologie von Ostern bis Michaelis 1784 las und am 30. September 1786 das Ganze beendete.

Ein Schüler von Reinhard war Gottlob Ernst Schulze, und es wird uns (von Böttiger a. a. O.) versichert, daß sein „Grundriß der philosophischen Wissenschaften" (2 Bde. 1788/90) von Reinhards Art zu philosophieren den anschaulichsten Begriff gäbe. Da Reinhards erster Band verloren ist und Schulze einen dritten über die praktische Philosophie nicht ausgearbeitet hat, so können wir den Vergleich nur mit Bezug auf den zweiten, also die Metaphysik, anstellen und müssen danach das Urteil bestätigen. Schulzes Buch stimmt in Aufbau und Einzelinhalt wesentlich mit Reinhards Vorlesung überein. Daß er sie damals gehört hat, ist sehr

1) Nach C. Böttiger, Franz Volkmar Reinhard, 1813, S. 50 Anm. 35 wären die eigenen Niederschriften Reinhards in seinem Nachlaß noch vorhanden gewesen. Aber trotz freundlicher Nachforschung der Landesbibliothek und kirchlicher Behörden in Dresden sind sie nicht wieder zu Tage gekommen.

wahrscheinlich, schloß er doch gerade 1786 sein Studium ab. In einer solchen Übernahme des Gedankenguts von dem Lehrer fand man damals nichts Arges; der Begriff des literarischen Eigentums war noch nicht so scharf ausgeprägt wie heute. Übrigens beziehen sich beide innerhalb der Metaphysik bereits auf Kant; trotzdem werden wir sie hier besprechen dürfen, da die ganze Gedankenwelt Reinhards doch aus der vorkantischen Zeit stammt. Eine Trennung zwischen Lehrer und Schüler brauchen wir nicht vorzunehmen.

Ihr System gehört im ganzen durchaus in den geistigen Raum dieses dritten Zeitabschnitts, indem es die Psychologie voranstellt und ihr den ganzen ersten Band widmet. Dabei tritt der Zusammenhang mit Crusius besonders darin hervor, daß der Wille als ein selbständiges Vermögen neben das der Erkenntnis gestellt wird. Die Logik gilt als ein Teil der Psychologie. In dem zweiten, der Metaphysik gewidmete Bande tritt der Realismus deutlich heraus, indem die Metaphysik als Ontologie und Realphilosophie (Theologie und Kosmologie) dargestellt wird. Gegenstand der Ontologie ist der allgemeinste Begriff, das Ding überhaupt, von Schulze (Bd. 2 S. 2) auch als das Ding an sich, das transzendental Reale oder der wirkliche Gegenstand einer möglichen Vorstellung bezeichnet. Wie weit eine Erkenntnis dieses Realen möglich ist, beurteilt Schulze, zumal infolge der fortschreitenden Auseinandersetzung mit Kant, ziemlich skeptisch. Immerhin suchen beide in der Analyse der einzelnen ontologischen Grundbegriffe überall nach einem realen Gehalt und widersprechen so insbesondere Kants Lehre von den Anschauungsformen, indem sie an Raum und Zeit neben der subjektiven eine objektive Seite anerkennen (Reinhard § 109—10; Schulze Bd. 2 S. 32—77).

Dies Fortwirken des Realismus darf nicht übersehen werden, obwohl er damals keine sehr eindrucksvolle Vertretung gefunden hat. Auch er gehört zu den Gedankenbildungen, die in der folgenden Zeit sich auf einer höheren Stufe verwirklichten, und zwar vor allem bei Herbart, dem Nachfolger Schulzes auf dem Göttinger Lehrstuhl. Übrigens besteht abermals kein nachweisbarer Zusammenhang zwischen dem älteren und jüngeren Denker. Aber jedenfalls der Ansatz zu dieser Gedankenbildung war in der späten Aufklärung vorhanden[1]. Herbart selber muß mehr an Wolff angeknüpft werden, und zwar durch seinen Großvater, den Rek-

1) Über Schulzes Einwirkung auf Schopenhauer vgl. mein Buch „Kant als Metaphysiker", S. 537 f.

tor des Gymnasiums in Oldenburg, der in dem berühmten Streite für ihn Partei nahm (vgl. oben S. 245 Anm.). Bei Wolff fehlte der realistische Ansatz ja keineswegs.

So sind es drei Gedankenkreise, die sich in der Bearbeitung der philosophischen Grundfrage während der späten Aufklärung herausgestalten, und in denen die großen Bewegungen der folgenden Zeit vorgebildet sind. Sie heben sich auch geographisch, nach ihrer Verteilung auf die deutschen Stämme, deutlich voneinander ab. Der eine hat seinen Schwerpunkt in Nordostdeutschland, in Königsberg, Bützow und Kiel wird an ihm durch Kant und Tetens gearbeitet, Lambert gliedert sich durch seine Übersiedlung nach Berlin (1764) diesem Bereiche ein. Hier steht die Methodenfrage im Vordergrunde und dabei das Verhältnis von begrifflicher Notwendigkeit und erfahrungsmäßigem Gehalt. Es ist die auf Kants Kritizismus hinlaufende Bewegung, der ihre Fragen im Sinne des sog. subjektiven Idealismus löst. Der zweite Gedankenkreis entfaltet sich in Schwaben, besonders durch Ploucquet, etwas vorbereitet durch Bilfinger und Canz. Ploucquets Nachdenken gilt dem Gehalt und nicht der Methode der Metaphysik, und er drängt die Auffassung nach der Seite des sog. objektiven Idealismus, der sich dann in Schelling und Hegel fortsetzt. Und endlich als dritter Kreis der Realismus; er ist an die Universitäten Wittenberg, Helmstedt und Göttingen gebunden, also am meisten in Nordwestdeutschland vertreten, wie er in der nächsten Generation seine eindrucksvollste Darstellung durch den Oldenburger Herbart erhalten sollte.

So waren die Ansätze fast zu allem vorhanden, aber sie entfalteten sich noch nicht zur Blüte. Was hinderte sie daran? Die genialen Begabungen traten erst in der nächsten Generation auf; immerhin war Kant auch jetzt schon tätig. Und so gewiß das Genie die notwendige Voraussetzung der kommenden Blüte war, so müssen sich philosophiegeschichtlich doch noch bestimmte Bedingungen aufweisen lassen, unter denen es wirkte. Und unter ihnen scheint es hauptsächlich eine gewesen zu sein, die der späten Aufklärung fehlte und deren vor allem auch durch sie selbst bewirktes Eintreten es den großen Geistern ermöglichte, die Hürde zu übersteigen, die dem Gedankenvormarsch der Aufklärung eine Schranke setzte. Es ist die Einwirkung des platonischen Geistes und damit die Erneuerung des platonischen Ideenbegriffs.

Platon war der Zeit auf verschiedenen Wegen nahe gebracht,

der echte Platon, nicht das Zerrbild der Vergangenheit. Aber erst jetzt zündeten seine Gedanken, während sich die Schulphilosophie bisher durch das ganze 17. und 18. Jahrhundert von dem aristotelischen Erbe genährt hatte. Der Platonismus ist die Philosophie der großen Wendezeiten. Wie er selbst an einer Wendezeit entstanden war, hat er immer solche heraufgeführt (Spätantike, Renaissance). So auch jetzt. Was man suchte, aber mit den alten, aristotelisch-scholastischen Denkmitteln nicht erreichen konnte, wurde gewonnen, als man den Ideenbegriff in seinem echten, platonischen Sinne wieder entdeckte. Kant gab mit seiner Hilfe in der Dissertation von 1770 seinem Denken eine neue Wendung, die ihn dann in gerader Verlängerung zu seinem kritischen Werke führte. Seine Nachfolger, Fichte und Schelling ebenso wie Hegel und Schopenhauer, stellten ihn in die Mitte ihrer Gedankenbildung. Und auch Herbart gewann seine gesicherte Realität, indem er an der Hand des Ideenbegriffs durch die Widersprüche der Erscheinung hindurchdrang.

Worin lag die Zauberkraft dieses Begriffs, durch die er solches wirken konnte? Er ist im Unterschiede zu der formallogischen Denkbestimmung, die die Schulphilosophie allein kannte, der das Sein von außen gegeben werden mußte, vielmehr eine solche, die das gemeinte Sein unmittelbar mit umschließt. In der Idee fallen nicht, wie bisher, Denken und Sein, Begriff und Anschauung auseinander, sondern beide sind eins. Damit wird die Einheit und der Zusammenhang, die das Denken der Aufklärung besonders seit Wolff im Unterschiede zu dem des 17. Jahrhunderts suchte, noch in einem höheren Sinne gewonnen, nicht nur als der Einzelzusammenhang nach den Regeln der formalen Logik, sondern als Ganzheitszusammenhang, wobei alles Einzelne aus dem Ganzen bestimmt ist. Erst die Idee erschließt die wahre Einheit und damit den wahren Zusammenhang, die übergreifende Einheit, die alles Einzelne in sich befaßt und zugleich selber jedem Einzelnen einwohnt. Und diese höhere Einheit wurde jetzt, als die Schulphilosophie an die Selbstdenker überging, in der Erörterung der philosophischen Grundfrage erstrebt, und zwar nach verschiedenen Richtungen. Daher ging der Folgezeit die platonische Idee in verschiedenen Gestalten auf. Es war der Reichtum des platonischen Geistes, der es ermöglichte, so Verschiedenes an ihn anzuknüpfen.

In drei Gestalten stellt sich die Idee dem Denken der Zeit dar, entsprechend den drei bezeichneten Richtungen, alle drei bei

Platon angelegt. Sie hängen aber alle drei miteinander zusammen und lassen sich ineinander überführen, so daß trotz dieser Abwandlungen die Einheit der deutschen Philosophie gewahrt bleibt. Die Idee ist Vernunftbegriff und bietet dem Erkennen ein letztes Einheitsziel, in dem seine sonst getrennten Bestimmungen zusammenlaufen und sich vereinigen. In dieser Gestalt wirkte sie vornehmlich bei Kant. Und die Idee ist geistiger Gehalt und stellt sich in der Mannigfaltigkeit geistiger Gestalten als deren Wesen dar. So wirkte sie bei Hegel und auch bei Schelling. Endlich ist die Idee letzte Wirklichkeit, die das Denken erreicht, wenn es die Widersprüche der Erscheinung durchdringt. So wirkte sie bei Herbart und zum Teil bei Schopenhauer.

Mit dieser Hinwendung zum platonischen Geiste begann ein neuer Abschnitt in der Geschichte der deutschen Philosophie, und es endete damit die deutsche Schulphilosophie, die so, wie sie das 17. und 18. Jahrhundert beherrscht hatte, nicht wieder erstehen sollte, sondern von einer Mannigfaltigkeit eigenbestimmter Richtungen abgelöst wurde.

NAMENVERZEICHNIS.

(Hauptstellen in Schrägdruck.)

